Germán Vargas Guillén - Harry P. Reeder

Ser y sentido

Hacia una fenomenología trascendental - hermenéutica

SAN PABLO

Ser y sentido Germán Vargas Guillén - Harry P. Reeder

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
HARRY P. REEDER

SER Y SENTIDO

Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica

SAN PABLO

SER Y SENTIDO

DIRECTOR DE COLECCIÓN "TEXTOS DE FILOSOFÍA":

DR. GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional, miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen).

COMITÉ CONSULTIVO:

DR. LUIS ALBERTO FALLAS LÓPEZ, *Universidad de Costa Rica, San José (Costa Rica).*
DRA. JULIA V. IRIBARNE, *Academia de Ciencias, Buenos Aires (Argentina).*
DRA. LUZ GLORIA CÁRDENAS, *Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia).*
DR. HARRY P. REEDER, *Universidad de Texas en Arlington (Estados Unidos).*
DR. SANTE BABOLIN, *Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (Italia)*

Textos de Filosofía

TEXTOS PUBLICADOS:

ARGUMENTANDO CON CUIDADO
Harry P. Reeder, 1a. ed.

DE LA ÉTICA A LA METAFÍSICA
Julia V. Iribarne, 1a. ed.

EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS
Luis Alberto Fallas
Luz Gloria Cárdenas, 2a. ed.

EXPERIENCIA DE SER, LA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

FILOSOFÍA ACTUAL EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA
Jesús Antonio Serrano, 1a. ed.

FILOSOFÍA MEDIEVAL
Gonzalo Soto, 1a. ed.

FILOSOFÍA, PEDAGOGÍA, TECNOLOGÍA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

HUMANIZACIÓN COMO FORMACIÓN, LA
Germán Vargas Guillén
Sonia Cristina Gamboa Sarmiento
Harry P. Reeder, 1a ed.

PENSAR SOBRE NOSOTROS MISMOS
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

PRODUCCIÓN DE SENTIDO
Sante Babolin, 2a. ed.

RUMBOS DE LA MENTE, LOS
Juan Manuel Cuartas, 1a. ed.

SER Y SENTIDO
Germán Vargas Guillén
Harry P. Reeder, 1a. ed.

TRATADO DE EPISTEMOLOGÍA
Germán Vargas Guillén, 2a. ed.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Giovanni Reale - Dario Antíseri, 1a. ed.
I. FILOSOFÍA PAGANA ANTIGUA
II. PATRÍSTICA Y ESCOLÁSTICA
III. DEL HUMANISMO A DESCARTES
IV. DE SPINOZA A KANT
V. DEL ROMANTICISMO AL EMPIRIOCRITICISMO

TEXTOS EN PREPARACIÓN:

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Giovanni Reale - Dario Antíseri, 1a. ed.
VI. DE NIETZSCHE A LA ESCUELA DE FRANKFURT
VII. DE FREUD A NUESTROS DÍAS

TRATADO DE ESTÉTICA
Sante Babolin, 1a. ed.

Título
Ser y sentido

Autor
Germán Vargas Guillén
Harry P. Reeder

© SAN PABLO

Carrera 46 No. 22A-90
Tel.: 3682099 – Fax: 2444383
E-mail: editorial@sanpablo.com.co
www.sanpablo.com.co

ISBN
978-958-692-715-217-3

1a. edición, 2009
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69-67
Tel.: 4114011 – *Fax:* 4114000
E-mail: direccioncomercial@sanpablo.com.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

ADVERTENCIA

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- Biblioteca que difunde lectura y cultura gratuitamente para el desarrollo de los sectores más desposeídos que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales.
- Este proyecto no obtiene ningún beneficio económico ni directa ni indirectamente
- Una vez leído este libro se considera caducado el préstamo del mismo y deberá ser destruido. En consecuencia, si usted no borra el libro, el destino que siga éste es de su entera responsabilidad.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia :4248

Dos fenomenólogos no están en desacuerdo.

Eugene Gendlin (1982)

PRÓLOGO

> Tratamos de captar la ley del movimiento espiritual en *Ideas* I, precisamente iniciando las bases de una lógica y de una psicología; entonces se da un movimiento, un *movimiento en espiral*[1], a otro nivel y el mismo se libera de esas muletas; eventualmente, esta ley aparece a sí misma como *primera*, sin presupuestos.
>
> Paul Ricoeur (1997: p. 37, *s.a.t.*)

§ 1. *Conformación del campo temático de esta investigación*

Hay infinidad de preguntas relacionadas con el *sentido*. De ellas vale la pena destacar, entre otras, las siguientes: ¿dónde "habita"?, ¿cómo se "produce"?, ¿quién es su ejecutor?, ¿cómo vive en la persona y en la comunidad?, ¿cómo "se las ve" con la historia; y, de retorno, cómo "se las ve" la historia con él?

Acaso estas preguntas no advengan en su radical dimensión si no hay, tras ellas, una luenga meditación sobre el *lenguaje*, con su respectiva *ontología regional*. ¿Hay, pues, una *fenomenología del lenguaje*? Si se ha de llevar a sus consecuencias la radicalidad de la fenomenología: se exige comprender una tal *región*. Baste una "lista de términos" o de "palabras clave" que aparecen en la reflexión fenomenológica: signo, función signitiva, sentido, "comercio mutuo", significado, comunicación, lenguaje.

[1] Las nociones de *espiral hermenéutica* y de *espiral trascendental-hermenéutica* las introdujo Reeder (1990) –*vid. Infra.* Cap. II–. Descubrimos el uso que Ricoeur hace del término "espiral" al preparar esta obra para la imprenta.

De tal forma que la investigación sobre el *sentido, región del lenguaje,* tiene que no sólo, a un mismo tiempo, recoger los fragmentos de *reflexión fenomenológica* sobre el campo temático de referencia, sino también avanzar "hacia las cosas mismas" (*zu dem Sache*): lenguaje, no-lingüístico, extralingüístico, lenguájico; etc. Así, entonces, una tal investigación se ancla en los resultados genéticos de la comprensión, pero vuelve una y otra vez por el fuero de la descripción del *darse intuitivo* del lenguaje a y en la *experiencia humana de mundo.*

¿Qué se muestra o qué aparece de y en la *experiencia humana del lenguaje*? Primariamente, que no se posee el lenguaje, sino que él nos posee por entero; que el lenguaje no se agota en la lengua, pero que ésta es y crea la posibilidad de comprenderlo; que se vive en *primera persona,* pero que simultáneamente es una *estructura* objetivada en el *mundo de la vida,* que permite la *comunicación interpersonal* e *intercultural*; que permite el *ascenso* de la *persona individual* a las *personalidades de orden superior* al tiempo que el *descenso* de éstas a aquélla –lo que en sí es la dialéctica de la comprensión, del entendimiento, de la comunicación.

En fin, en la *experiencia humana del lenguaje* se experimenta tanto la humanidad en su *esencia* –a saber: su capacidad de *dar sentido*– como en su *esenciar* –hacerse a sí mismo sujeto de operaciones "dadores-receptoras" de sentido–. Y, ¿cómo ocurre ello? Por supuesto, en el *fluir temporal,* pero igualmente en el diario vivir en el *mundo.* Y todo ello ocurre por la presencia de un quien que *promueve la facticidad a sentido.* Y nada de esto podría ocurrir sin el *lenguaje,* sin el *lenguajear.* Buscamos palabras, las hallamos en el *plexo de relaciones* con el mundo, con la triple implicación de la *textura* en que vive el lenguaje: del mundo, de la subjetividad que lo experimenta intersubjetivamente, de la semántica que queda como rastro y que anticipa como indicación.

Y todo este *plexo de relaciones* se mueve *entre* la experiencia y la racionalización de la experiencia. Cierto: se vive el *sentido*; y se puede, o no, racionalizarlo. Esta "materia viva" en su dinamicidad incesante: crea, desecha, retrotrae, varía, sugiere, cumplimenta, etc., el *sentido.* Y el obrero, el ama de casa, el campesino, el científico, el astronauta, el sacerdote: viven y despliegan el *plexo de relaciones de sentido*: al construir la casa, al habitar en ella y prodigar cuidado, al sembrar y al cosechar, al experimentar en el laboratorio y al exponer en el congreso, al celebrar en la misa y al perdonar en el confesionario, etc. Pero, ¿detienen la marcha de su ejecución para pensar-*lo*? Esto es, las "relaciones de producción" –que no sólo de intercambio, de consumo– de sentido: ¿quiénes se detienen a estudiarlas? Un tal estudio es propio de la *fenomenología trascendental* y se puede y se debe llevar, y se lleva, a cabo como un *proyecto científico.*

Como proyecto científico, la fenomenología más que un cuerpo doctrinal –que queda como rastro y testimonio de su ejercicio– es *método*. Éste no sólo dice cómo procede, en su marcha, dentro de su campo u horizonte, la investigación sistemáticamente asumida –en aras del rigor, de la validez, de la estrictez; al cabo, de la *corregibilidad intersubjetiva*–, sino que se examina dentro del *corpus* mismo de la ciencia. De ahí que quepa, con rigor, hablar del *método fenomenológico* tanto como del *método fenomenológico "completo"*. ¿Qué indica esta última expresión? Exactamente la justeza del título *ciencia* para la investigación fenomenológica; título que comparte con diversidad de prácticas de conocimiento que pasan por cánones que la hacen rigurosa, comunicable, *corregible*.

Y, al trazar límites con respecto al estudio del *sentido*: ¿cómo son las relaciones entre *fenomenología* y *hermenéutica*? Se puede tratar, en efecto, de relaciones de complementariedad o de oposición; de subordinación o de plano de igualdad. Y se puede buscar más variantes. Lo que, en todo caso, se evidencia es que el *sentido* es "asunto" para ambos enfoques. En muchas direcciones se puede documentar la inclusión del *módulo fenomenológico* en la *hermenéutica* –hasta poder hablar de un "injerto"–; más difícil, en cambio, es hallar el papel asignado por la *fenomenología* misma a la *hermenéutica*. Y, sin embargo, no se puede apresurar la marcha. Hay que detenerse en variantes: *fenomenología hermenéutica, hermenéutica fenomenológica, fenomenología hermenéutica trascendental, fenomenología trascendental hermenéutica*. En todas las variantes el *sentido* cumple un papel basilar; pero en cada una de ellas el papel de la subjetividad es cambiante. Aquí no hay que dar nada por entendido. Al contrario, elucidar estas relaciones es una vía no sólo para comprender el papel del *sentido* en la constitución de estas disciplinas, sino para la elucidación del *sentido* mismo.

Y, ¿qué entender aquí, entonces, por *ciencia*? Y, si ella toca con lo subjetivo, a saber, la experiencia del mismo desde el horizonte de la *primera persona*, ¿cómo deslindar *lo meramente psicológico* de *lo fenomenológico*?, por un lado; y, por otro, si se mantiene la aspiración a la ciencia como horizonte: ¿cómo no caer en diversas, renovadas y acaso camufladas formas de positivismo? Pues, ciertamente, no se puede, a sí misma, reclamar la fenomenología como la *única* vía de acceso al estudio del *sentido*.

En este "camino" de investigación, sobre el *sentido*, se experimenta la vocación del diálogo; pero también de la "vida solitaria del alma". Él mismo parece tener la estructura o el carácter de un quiasmo, χιασμός; al cual, sistemáticamente, se le ha tratado en esta investigación como *cabe*. Lo propio de éste, en cuanto límite, es su doble pertenencia –al diálogo, vida compartida; al sujeto, "vida solitaria"–.

Pero, así mismo, es *temporalidad*: su "ser" consiste, precisamente, en devenir –histórico, biográfico; cultural, social; científico, cotidiano; político, familiar, etc.–; siempre enlazando la vida del *uno* –cada quien, *primera persona*– con la de los muchos –comunidad, *personalidades de orden superior.*

§ 2. El *sentido y los colectivos de pensamiento* (*Denkkollektives*)

Parece que la búsqueda de la intersubjetividad, como presupuesto para comprender no sólo la vida comunitaria en sus expresiones sociales, políticas y culturales, sino también científicas, estuviera pujando por expresión en diversos campos de la investigación. Aquí es necesario referir el concepto *Denkkollektiv* acuñado por Fleck (1935): no se piensa solo, no se puede construir un paradigma más que en el escenario compartido, todo concepto tiene que someterse a los avatares de la relación con los demás; la comunicación es un "destino" de la ciencia: se escribe o se habla para otro, que a su vez interpreta y que, en esa operación, ofrece a su vez un horizonte de comprensión –que altera lo inicialmente dicho– y lo prístino pierde su carácter nativo al ser puesto en relación con los prejuicios y formas de pensamiento dentro de los cuales tiene sentido para otros.

Los *Denkkollektives* se pueden describir como la paradójica condición del saber: el ser nacido en personas singulares, pero el albergar infinitudes intencionales. Es la potencia de la comunicación: permite "amplificar" el alcance de lo dicho, pero así mismo se corre el riesgo de la "distorsión". Entonces, ¿qué hacer? Se tienen muchas vías de acción: algunos dirán "el *experimento crucis* es la alternativa"; pero, ¿cuando se está ante el mundo social, con todas sus dimensiones históricas, qué pertinencia ofrece? Hay, entonces, otras alternativas, otros dirán: "Hay que acudir a la *crítica racional*", pero, cuando entran en juego formas de expresión como la analogía y, en especial, la metáfora, ¿todavía tiene validez? Entonces, ahí decimos: "Hay un caso de especial consideración: *principio de corregibilidad*". Éste es, en resumidas cuentas, efecto del "comercio mutuo", de las "expresiones en función comunicativa". Ahí ni se aíslan ni se desechan estructuras como *experimento crucis* o como *crítica racional*. No. Sin embargo, subsumiéndolas, se da un paso adelante, se encamina todo hacia una *filosofía primera*, a saber, *comprensión de la subjetividad que produce, comparte y valida* el *sentido.*

¿A qué vienen, pues, las observaciones sobre los *Denkkollektives*? Al llamado de atención sobre el papel que el *principio de corregibilidad* tiene en la ciencia; pero, así mismo, al reconocimiento de que como tal y en cuanto tal la *fenomenología* es un

proyecto *científico*, en sí misma ella –la fenomenología, *filosofía primera*, es ciencia del *reino de la subjetivad*–. Y, por eso mismo, es ciencia del *principio de todos los principios*. Que este proyecto es realizable, que puede y debe llevarse a sus consecuencias, que es el sentido mismo del título *filosofía*: son presupuestos basilares de la investigación fenomenológica.

En cierto modo, defínanse como se definan, el proyecto científico y las exigencias de cientificidad: la fenomenología se enruta a satisfacerlos. Desde luego, no de manera acrítica, sino, por el contrario, desde la búsqueda de una *fundamentación radical*. Entonces los *Denkkollektives* son, para la fenomenología expresión de la *intersubjetividad*, pero actúan, a la par, como *personalidad de orden superior*. Ellos son el lugar adecuado para el ejercicio de la "crítica recíproca" (Husserl, 1986c: p. 41; 1973c: p. 47; 1970a: 5), en fin, para la puesta en escena del *principio de corregibilidad*. Aunque el diálogo con Fleck sólo se soslaya aquí, es necesario decir que la presente obra está trenzada en múltiples expresiones de *Denkkollektiv*: desde luego, con la obra de Husserl; con las obras de algunos de sus conspicuos lectores: Heidegger, Ricoeur; de los autores de la presente obra: entre sí y, de manera privilegiada, con sus estudiantes, a quienes, con respecto a sus preocupaciones, sólo faltó indicarles por nombre y fecha, lo que dieron para pensar las preguntas, inquietudes y tesis que plantearon a lo largo de años de intercambio.

§ 3. "(...) *trabajo* (...) *que puede ser concluido*"

Paradójicamente –lo cual no resulta extraño en su modo de pensar– Husserl indicó que si se asume el "método efectivo" (1990: 81;1968: p. 301) de investigación fenomenológica se puede llegar a conclusiones que valgan para uno y valgan para todos; y, sin embargo, "Esta senda es, a la manera de una ciencia genuina, una senda infinita" (1990: 81 y 82; EABal 1968: p. 301). Pero más allá de este ideal y de esta prescripción, se ha señalado que los fenomenólogos somos "trabajadores en comunidad con los otros" (*Arbeiter in Gemeinschaft mit anderen*), precisamente, para realizar el proyecto de una *philosophia perennis*.

Husserl usó, a menudo, metáforas para indicar el sentido del trabajo fenomenológico. Así, por ejemplo, en la introducción a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* habla de las exploraciones que abren nuevas superficies para, a su vez, preparar nuevas y sucesivas exploraciones (Husserl, 1975a). Y eso es lo que pasa cuando se enfrenta el *sentido*. Ciertamente, hay puntos de vista elaborados por Husserl en esta temática, pero allí hubo de abrir una superficie para nuevas

exploraciones; algunas de ellas las llevaron a cabo algunos de sus conspicuos lectores –de los que, en parte, se hace un tratamiento aquí–. Y el asunto va abriéndose cada vez más y más.

Al cabo de las exploraciones que se han llevado a cabo aquí, tal vez, un resultado es preciso enfatizar: la apertura del campo de lo "extra"-, "no"- o "pre"- lingüístico. Es cierto que aún el mismo Husserl habló de la *prepredicación*, y que en ella también viven, en parte, los títulos señalados; pero hay una excedencia de aquéllos con respecto a ésta. ¿Qué "abre" su uso? El campo es amplio, pero debe, al menos sumariamente, señalarse: *cuerpo como lenguaje* y dentro del mismo: la *mirada*; poesía y demás formas de la expresión literaria; y, en la vida citadina contemporánea: el *graffiti*. Pero también el "alboroto callejero", el "esplendor de la afectividad" –como lo señala Zirión–; las evocaciones que nos trae un perfume, etc.

Y, sin embargo, el vaivén de la *vida del sentido* –que tiene que hacerse a todas las exploraciones señaladas, y las no referidas, pero *intencionadas* bajo los títulos indicados ("pre", "extra", "no"- lingüístico)– también es preciso ir –como ya se ha dicho– a las formas más escibles de la ciencia y dar una vez, en *pleno derecho*, validez a lo descrito.

Y, ¿cómo se logra tal "pleno derecho"? Que se sepa el "santo y seña" para el mismo es el *darse en persona*, la *donación*, la *plena intuitividad*. Tal vez se puedan identificar *sentido* y *donación*. Y entonces aquí entra el campo problemático –al que tan sólo se alude en esta investigación, pero sí como en apertura de las "nuevas excavaciones"–: la *donación en la ausencia*, el *fenómeno inaparente*, el *fenómeno saturado*, por ejemplo, entonces, el "Dios ido" –ausente–, el amor, la afectividad; etc., *para todo esto carecemos de nombres*.

Se alude, pues, a la metáfora de las exploraciones para hacer manifiesto que el *sentido* en cuanto *cosa misma*: lo fue desde siempre en la fenomenología, lo es y, presumimos, lo será. Entonces, con todo y lo enconadas que son las controversias que se avecinan, se puede reiterar como lema –si la fenomenología es, como lo pretende desde siempre, una ciencia– *"dos fenomenólogos no están en desacuerdo"*.

* * *

Los autores expresan sincera gratitud a tanto a la Universidad Pedagógica Nacional como a la University of Texas at Arlington, de las cuales recibieron respectivamente becas de estudio –de *Investigación Postdoctoral* (Vargas); de *Faculty Development Leave Grant* (Reeder); así mismo, de las cuales tuvieron respectivas

invitaciones como *Visiting Scholar*, uno (2008-2009); y, como *profesor invitado*, el otro (2006-2008).

El Doctorado Interinstitucional en Educación – Énfasis en *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*, de la Universidad Pedagógica Nacional, permitió que prácticamente la totalidad de este libro se discutiera –o, en unos casos, algunos de los capítulos se escribieran–, en –o para– seminarios, con los estudiantes y con los profesores del mismo, en especial, con los prof. drs. Daniel Herrera Restrepo, Guillermo Hoyos Vásquez, Juan Manuel Cuartas Restrepo y Julio César Vargas Bejarano. Como expresamente se indica en muchos lugares del libro: un interlocutor permanente de esta investigación ha sido el prof. dr. Antonio Zirión Quijano.

Este trabajo cooperativo fue posible iniciarlo por la tácita y solícita realización del II *Encuentro de la Organización de Organizaciones de Fenomenología* (Lima – Perú, agosto 15 al 20 de 2005), entonces coordinado por la prof. dra. Rosemary Rizo-Patrón. Algunos avances de este proyecto se presentaron en el IV *Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Bogotá – Colombia, 29 de agosto al 1 de septiembre de 2007). Así que el *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* (*Clafen*) es, igualmente, escenario para lograr la *corrección mutua* a que da lugar lo expresado en esta obra.

Arlington, 2009

Capítulo I
UN ALEGATO POR EL CABE[1]

> El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. E*sta anticipación* no es otra cosa que *el futuro propio* y *singular del respectivo ser-ahí.*
>
> Martin Heidegger (1999: p. 47)

§ 1. *Introducción*

Fenomenológicamente la *cosa misma* considerada en las investigaciones sobre el *sentido* es el *lenguaje*; y de retorno, la *cosa misma* considerada en las investigaciones sobre el *lenguaje* es el *sentido.*

En este horizonte aparece la pregunta, desde la *relación sentido-lenguaje,* ¿cuál es el enlace entre *fenomenología* y *hermenéutica* para su estudio? De hecho, este enlace se ha visto más del lado de la *hermenéutica* que de la fenomenología. Tal es la propuesta de Ricoeur (Ricoeur, 2001a y 2003); en ella se estudia tanto "El presupuesto fenomenológico de la hermenéutica" como "El presupuesto hermenéutico de la fenomenología" al caracterizar las posibilidades de una *fenomenología hermenéutica.* Sin embargo, se ha evidenciado (cf. Vargas, 2003, p. 253 y ss.), que esta propuesta queda atada a la V *Meditación Cartesiana* de Husserl; con lo cual queda limitada a una interpretación del sujeto en tanto *solus ipse,* sin las ideas centrales de la *fenomenología del mundo de la vida* –que no sólo dan cuenta de la intersubjetividad, sino

[1] De *cabo,* orilla, borde; es una preposición entrada en desuso que indica el estar cerca de... o junto a... y que vive en el uso poético de lenguaje.

también de las formas de lenguaje que superan el fonocentrismo del cual acusa Derrida (1990) a Husserl.

La relación de la *fenomenología* en el contexto de la *hermenéutica* parece estar bien documentada. Baste para ello mencionar las observaciones de Heidegger en *Ser y tiempo* (1967: p. 38, nota 1; 1997: p. 61, nota 1) o las veces en que es citado Husserl por Gadamer en *Verdad y método*[2]. En retorno, las relaciones de la *hermenéutica* en el contexto *fenomenológico* parecen requerir mayor exploración. Éstas, por supuesto, parten de un núcleo central, a saber, la *relación lenguaje-sentido*. Sin embargo, en ellas: se precisa dar unos pasos, por ejemplo, en el estudio del *juego* o *ciclo* o *espiral* –en sí, establecer cuál de esos títulos se adecua mejor al *asunto* es relevante para la investigación– de la *fenomenología de lo sobreentendido* (cf. Vargas y Cárdenas, 2005: p. 117-120; y Vargas, 2006a, p. 168), en la cual el *sujeto* –aunque mantenga su carácter *trascendental*, en sentido fenomenológico– es *interpretante*.

También en un sentido la investigación tiene que ser desarrollada. Es cierto que se ha dado el llamado *giro teológico en la fenomenología* francesa, en especial desde las investigaciones de Michel Henry (2001), Jean-Luc Marion (1999) y Jean-François Courtine (2003, 2004 y 2005).

A ello hay que agregar la observación, debida a Antonio Zirión (2003a), según la cual es necesario "no sólo promover la reunión de los fenomenólogos y grupos de fenomenólogos, sino también la reunión de las fenomenologías".

Por lo demás, no sólo se habla del *giro teológico en la fenomenología francesa*, sino que también hay *fenomenología del cuerpo* (Merlea-Ponty), *de la existencia* (Heidegger), *del rostro* (Lévinas), *de la empatía* (Stein), *de la ciencia* (Felix Kaufmann), *de los sentimientos morales* (Strawson), etc.: ¿Qué tienen de común todas ellas, además del nombre?, y, ¿cómo se tematiza en ellas el lenguaje como *cosa misma*? Además, se puede hablar de una *fenomenología lingüística*, de una *lingüística fenomenológica*. Estas dos últimas vertientes tienen relación con lo que Wittgenstein denomina *gramática –gramática lógica–* que, en su entender, contiene una *fenomenología*[3]. En vista, pues, de la polisemia heteróclita de la expresión *fenomenología* se requiere una *profilaxis* que dé con un básico de comprensión para establecer las relaciones entre ésta –la *fenomenología*– y la *hermenéutica*.

[2] 2003; pp. 20, 27, 102-104, 278, 284s, 305-326, 330, 373, 422, 425, 537, 567, 600, 625-627, 638.

[3] Aquí tiene sentido revisar la exposición en torno al alcance y las limitaciones de la fenomenología en Wittgenstein; en resultas: ¿fue o no Wittgenstein un fenomenólogo? (cf. Reeder, 2007b: pp. 139-167; Vargas, en Reeder 2007b: pp. 317-324).

Como resultado de la reflexión fenomenológica hay un *núcleo* a partir del cual se funda toda experiencia de constitución de sentido, a saber, la *intuición*. ¿Qué enlace hay, y cómo es el mismo, entre *intuición* y *lenguaje* (cf. Vargas, 2003: pp. 133-185)? Es *cosa misma* del presente estudio.

***

El estudio del *cabe* es, a su modo, el estudio de la *correlación*. Ésta no sólo refiere la reciprocidad *sujeto-mundo*, sino la temporalidad tanto de la experiencia subjetiva como de la constitución temporal del sujeto (*vid. Infra.* Cap. III). El estudio del *cabe* interesa, precisamente, porque permite establecer "la cercanía", la "otra orilla", y por ello, la *alteridad* del sí mismo, en su distensión temporal; así, pues, se trata de la comprensión del sí mismo que busca esclarecerse como *otro* de *sí* y que sólo se puede, fenomenológicamente, constituir desde la experiencia de la "cercanía", de vivir "junto a los otros".

Ahora bien, en cuanto se ha vuelto central la idea de que la compresión ocurre en y por el lenguaje, mediante su despliegue, una tal *comprensión de sí* parece que se tendría que realizar únicamente por su "medio". Pero, cabe preguntarse: ¿se puede aislar la relación *subjetividad, tiempo, sentido* de su "lingüisticidad"? Provisionalmente se puede responder que sí, para efectos de proceder fenomenológicamente en pos de las *variaciones*. Entonces, ¿en qué *fenómenos* se puede *evidenciar* la validez de esa respuesta? Estas preguntas son *cosa misma* para esta indagación: la extralingüisticidad del sentido en su pura manifestación *temporal* al *sujeto*, que se constituye *temporalmente*.

La presente investigación se realiza, al mismo tiempo, como un compromiso con *las cosas mismas* para efectos de su descripción fenomenológica y como un estudio genético, erudito, requerido para comprender el "devenir" de los títulos implicados en la temática considerada: *sentido, cabe, fenomenología* y *hermenéutica*.

Aquí se ha restringido a una revisión de los títulos implicados –como ya se dijo– en los desarrollos de la fenomenología de Husserl en las investigaciones correspondientes a la llamada "vía psicológica" ("psicología fenomenológica") y a las investigaciones relacionadas con la corporalidad en lo que ella tiene, así mismo, de "vida anímica" (especialmente, en los planteamientos expuestos en *Ideen* II).

Entre tanto se ha hecho una revisión de los planteamientos relacionados con la fenomenología, no sólo en cuanto "método" o en cuanto "doctrina", sino en las "descripciones fenomenológicas" que fueron expuestas por Heidegger desde

las lecciones sobre *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* hasta los planteamientos expuestos en el *Informe Natorp*. Se ha incluido una revisión, en especial, de la conferencia "El concepto de tiempo", que tiene, ciertamente, "aire de familia" con los temas, metodología e hipótesis tanto con las obras referidas como una manifiesta utilización de la expresión "cabe".

Así, pues, en esta investigación se ha revisado el transcurso del pensamiento de Husserl y de Heidegger en los años 1919-1924. Según la hipótesis de trabajo elaborada, puede afirmarse, es el período más "hermenéutico" de Husserl y, a su turno, el más "fenomenológico" de Heidegger (*vid. Infra*. Cap. XIII).

En este capítulo no interesa describir los matices, por ejemplo, de lo que se indica con expresiones como "hermenéutica fenomenológica de la facticidad", "auténtica fenomenología", etc., que, ciertamente, forman parte de la investigación, pero que aquí no son *cosa misma*.

Las *descripciones* que se han examinado apuntan, centralmente, a mostrar que las vivencias, en cuanto *cosa misma*, para ser elevadas al orden o "nivel" de la comprensión requieren ser "interpretadas". En esta formulación persiste el problema que se puede sintetizar en la pregunta: ¿cómo establecer los límites entre *fenomenología* y *hermenéutica*?

La reconstrucción erudita de las comprensiones devenidas históricamente sobre los títulos implicados en el estudio, por ejemplo, de san Pablo o de san Agustín, en las investigaciones de Heidegger: someten a evaluación la noción de *cosas mismas*, que se tornan en materia de descripción. Así, por ejemplo, "facticidad", lo "meramente vivido", en cuanto exige una *interpretación* para devenir en *sentido* parece ofrecerse mejor en los modos como se expresa –en el caso de la experiencia religiosa– la *narración*, el *relato* o el *testimonio* de quien ha estado ante el "abismo" de la experiencia fundamental de Dios.

Ahora bien, la indagación realizada ha mostrado que para considerar, en particular, las "interpretaciones" tanto de Pablo como de Agustín: Heidegger omite (¿o desecha o suspende?) la evidencia de que uno y otro fueron *maestros de retórica*. Esto, desde luego, según se entiende aquí, no afecta tan sólo al contenido, sino esencialmente al propósito de las exposiciones: ellas buscan la adhesión de los espíritus, en fin, ellas recurren tanto a lo tópico como a lo psicológico, al testimonio y a la constitución del talente del rétor para hacer creíble lo expuesto. Por tanto, la exposición heideggeriana no muestra la "vivencia *sui* de la facticidad" con su respectiva hermenéutica, sino la exposición con propósitos deliberados; es decir, los "materiales" elegidos por Heidegger carecen, precisamente, de un examen

acerca de la pertinencia o la validez (interna, intrínseca) de los relatos en cuanto testimonios.

La *descripción* de *las cosas mismas*, en cambio, cuando es evaluada, en cada caso, a partir de la "primera persona" –que, en último término es quien "describe" tanto en la "comprensión psicológica" como en la "estética"– sólo se hace posible metodológicamente, a cada paso, si lo que se expresa puede ser validado en *analogon*. Que, en efecto, lo "dicho", o mejor: lo "descrito", tiene –puede decirse– *potencia persuasiva*, parece ser un hecho; pero que hay una diferencia de principio entre "llegar a estar convencido" por las *cosas mismas* y estar coaccionado por medios retóricos, parece, también es innegable (*vid. Infra.* Cap. XIV). En definitiva, esta investigación lleva a comprender que en la retórica que se despliega a partir de la "vivencia", en cuanto "facticidad" que se somete a una "hermenéutica", el rétor adquiere la calidad de un *iluminado* –a quien "le habla" o "se le manifiesta el ser"–; mientras la descripción desde la *primera persona* vive del *principio* de *corregibilidad*.

Precisamente, a partir de la diferencia entre estos dos enfoques de hacer filosofía: se entiende la "vocación del pensar" expuesta por Heidegger como un *estar por fuera de las exigencia de cientificidad* para los procesos de investigación. Al amparo, en cambio, de la perspectiva de Husserl se ve la íntima convicción y exigencia de *hacer de la filosofía una ciencia estricta*, sometida a los rigores de la validación intersubjetiva; en fin, de que la investigación no sólo tenga compromisos comunitarios, sino que epistemológicamente sea concebida como una tarea pública (*vid. Infra.* Cap. II).

§ 2. *Entre fenomenología y hermenéutica*

> (...) ¿dónde buscar ese tiempo del sentido? Y, sobre todo, ¿cómo alcanzarlo? (p. 31).
>
> (...) en cada disciplina hermenéutica, la interpretación se da en el punto de unión de lo lingüístico y de lo no-lingüístico, del lenguaje y de la experiencia vivida (sea cual fuera) (p. 64).
>
> Propongo distinguir tres esferas de sentido que pueden ser distribuidas –para ser breve– en la trilogía del tener, el poder y el valer (p. 104).
>
> Paul Ricoeur (2003)

La base fenomenológica de la hermenéutica y la constitución hermenéutica de la fenomenología llevan a preguntar qué alcance tiene el título fenomenología

frente a la diáspora de *fenomenologías* –que, como se verá más adelante, abarca por igual el proyecto husserliano tanto como algunos de los aspectos del heideggeriano; el de Sartre que el de Merleau-Ponty; el de Henry que el de Marion–; así, pues, cabe preguntarse ahora qué "cosa misma" es la fenomenología. Hecho éste que lleva a buscar vías y posibilidades para la que pudiera ser llamada una *fenomenología de la fenomenología* –que, a su manera– sería algo así como una "unificación" del "campo fenomenológico" (*vid. Infra*. Cap. VII, § 4).

En este proceso se ha recurrido, en el intento de hacer comprensible esta *doble imbricación* o *mutuo enlace*, tanto a la posibilidad de un *círculo hermenéutico* como a la del *arco hermenéutico*. ¿Qué queda por fuera en cualquiera de ellos?, ¿por qué la reflexión exige avanzar hacia una unificación de los polos desde una base fenomenológica?

De ahí que se puedan ubicar dos extremos de un *continuum*; por un lado, la que podría ser reconocida como una *fenomenología trascendental-hermenéutica* para la cual la *cosa misma* es la investigación tanto de la *experiencia de sentido* como su promoción a comprensión; y, por el otro, se ubica una *fenomenología hermenéutica-trascendental* para la cual la *cosa misma* es la exposición de los resultados de la experiencia subjetiva constitutiva de sentido –decodificando, revivificando y "enarcando" el sentido–. Estos polos que refieren el "enlace" de la *facticidad* y *quien la experimenta* o el *común del experimentar el mundo* con un *sentido que correlaciona* y da raíz a lo experienciado.

La segunda asiste al acontecimiento en el cual no sólo *emerge*, sino en el cual se *despliega* el *sentido* –en su ser corporal, cotidiano, poético, social, histórico, cultural (como las artes culinarias y los modos en la mesa)–; la primera se ocupa de la descripción científica de estos acontecimientos. Así, pues, la *fenomenología hermenéutica-trascendental* ofrece, como sentido, materiales ordinarios del vivenciar; mientras la *fenomenología trascendental-hermenéutica* toma la tarea de la realización del proyecto científico de la filosofía. La segunda tiene como asunto el *darse del sentido*, de la *experiencia de sentido* –que, desde luego, es tanto histórica como cultural– en tanto *forma de vida*; la primera tiene como asunto los diversos campos de la experiencia humana que se entrelazan narrativamente, aunque acuda a formas simbólicas.

La *espiral fenomenológico-hermenéutica* (Reeder, 2007a: p. 30 s.; 2007b: p. 25) tiene la propiedad de mantener un polo que hace visible a un quien que experimenta el sentido; pero también pone en evidencia un mundo o facticidad que "soporta" –y valida– la dimensión de sentido. Tanto el *círculo* como el *arco* se muestran parciales, pues el primero hace volver o retornar el *sentido* a un quien que, en un momento dado, lo puso en circulación; el segundo, en cambio, en cuanto lo proyectado, a saber, el sentido, sale del arco, toma, puede decirse, cierta autonomía teleológica.

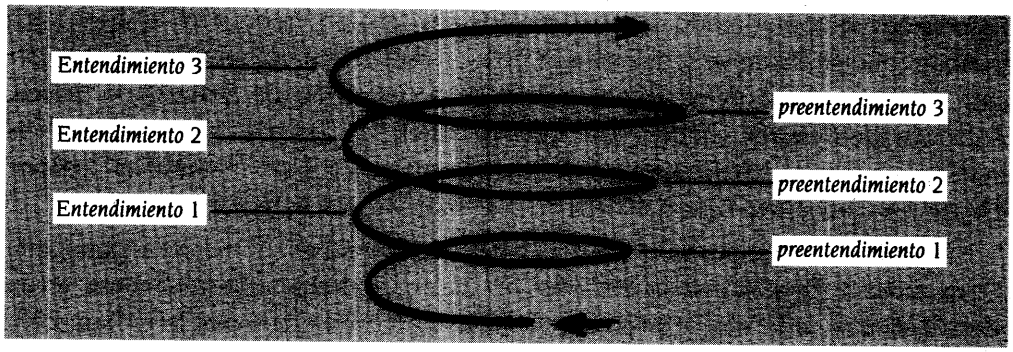


Figura 1. *Espiral hermenéutico*

¿Qué hace, entonces, de peculiar, la *espiral*? Ésta descubre la mediación de la intersubjetividad tanto como condición de posibilidad y, simultáneamente, como su horizonte; ahí va y viene entre quienes *experimentan mundo*. El *sentido* tiene un ancestral origen, una historia o una génesis, desde donde llega a cada presente y, a su vez, en donde se proyecta a través de la acción dialógica en que los interlocutores de cada presente son su *condición de posibilidad* para ser realizado, pero, simultáneamente, éstos son *contingentes* con respecto al *fluir* de su ser[4]: el sentido "circunstancialmente" tiene éstos o aquéllos ejecutores, en esta u otra cultura, en éste o aquél período histórico, etc.

La *espiral* señala que, simultáneamente, el sentido tiene una propiedad *histórica*, por tanto, diacrónica y dinámica; pero, al mismo tiempo, señala que es *intersubjetivo*, esto es, no corresponde como propiedad a un quien, sino que "se da" en el fluir de la experiencia compartida; pese a que, en todos los casos, es "esfera de propiedad" de un quien que obra como *primera persona*.

Es, así, evidente que en cada momento del desenvolvimiento del dinamismo de la *espiral*: en el siguiente punto de su desplazamiento la posición puede ser ejecutada por el *mismo-otro* sujeto que la ejecutó en el momento anterior, pero también pudiera ser ejecutada por un radical *otro*; y así sucesivamente. Y, sin embargo, el sujeto –como ya se ha dicho: la *primera persona*– es *condición de posibilidad del sentido*.

[4] A guisa de ejemplo queda bien traer a colación lo que observa Ferraris:

"En los años treinta, cuando estaba en trance de abandonar Alemania, alguien hizo caer en cuenta a Husserl de la necesidad de poner a salvo todos sus manuscritos (que efectivamente fueron trasladados a Lovaina); pero Husserl no se preocupaba de la misma manera y, como verdadero idealista, le contestó: "No importa, pues todo lo que escribí es verdadero" (Ferraris, 2007, p. 44n). La cita indica e ilustra la "contingencia del sujeto" en la *producción de sentido*.

Esto se envuelve en paradojas: es cierto que hay sentido "interno" o "íntimo"; pero también que se disuelve y dispersa si no se torna esfera compartida, comunicación, lenguaje. Aquí, evidentemente, *lenguaje* no es, ni puede reducirse a, *lengua*. Aquí, por igual tienen sentido "las voces del silencio", los gestos, las señales, las marcas, los iconos; en fin, *todas* las diversas formas en que se "materializa" la *expresión* (cf. Husserl, 1976, *Beilage* III, *Hua*. VI: pp. 365-386; *vid. Infra*. Cap. VI).

La *espiral* muestra, por tanto, que el *ancestral origen* no es, ni mucho menos, una *determinación*. Éste abre *posibilidades*, pero no "cierra" el cauce; y, precisamente, en su *plasticidad*, el sentido vuelve y torna a vivificarse en cada quien que lo enfrenta. Su origen es, ciertamente, singular, nacido en un quien concreto, con la potencia de *albergar infinitudes intencionales*. Evidentemente, si se reduce a la experiencia privada *no* entra en el caudal del *acontecer intersubjetivo* y "muere" con quien lo ha experimentado. En cambio, si se pone en circuito con los demás; si "pierde" la "esfera de la privacidad": está sometido a los avatares de *ser-interpretado* y, por eso mismo, enriquecido, desenvuelto, corregido e, incluso, hasta suprimido.

§ 3. *Entre fenomenología lingüística y fenomenología del lenguaje*

Lo que se argumenta aquí se puede sintetizar, previamente, en la siguiente *tesis*: la *fenomenología lingüística* recae, primordialmente, sobre el *Bedeutung* en tanto *parole* mientras la *fenomenología del lenguaje* recae, primordialmente, sobre el *Sinn* en tanto *vivencia* y en cuanto *vivido*. No obstante, debe ser advertido que hay una primacía de la *lingüisticidad* para toda posibilidad de desarrollo de la filosofía.

Fue Ricoeur quien habló de la *fenomenología de seguir una historia*:

> El hecho de contar y de seguir una historia consiste en 'reflexionar sobre' los acontecimientos, con el objeto de englobarlos en totalidades sucesivas. (...) nuestras expectativas respecto al 'final' de la historia nos impulsan a seguir hacia adelante. Pues bien, dichas expectativas ponen de manifiesto la estructura teleológica del acto narrativo (...) lo propio del arte narrativo consiste en vincular una historia a un narrador. Esta relación incluye todas las actitudes posibles que puede adoptar el narrador respecto a su historia (Ricoeur, 1999: p. 105).

Esto, desde luego, supone que hay *sedimentos lingüísticos* que pueden ser *cosa misma* sobre los cuales recae la operación de la conciencia y en la cual tanto los signos como su *sentido* se constituyen *fenómeno*.

Hay, en todo caso, excedencia del *sentido* con respecto al habla. En ella sólo se alberga lo expresado, pero, paradójicamente, se *contiene lo inexpresado* e incluso *lo inespe-*

rado. No se trata, en ningún sentido de que "el que habla es el habla"; se trata de que en lo dicho se alberga, como germinalmente y como sin llegar a expresarse-todavía, un punto de partida, motivador, inspirador, que llega a su plenitud por la elaboración que plásticamente da quien lo enfrenta como *fenómeno* en su *presente viviente*, en tanto horizonte.

Ahora bien, es –si se quiere– la dimensión extralingüística, o la no-lingüística, la que da vida, impulso, a la expresión, a nuevas consolidaciones de sentido a partir de lo sedimentado. La vida, pues, del sentido, no radica en sí mismo; él tiende a anquilosarse y "morir". El ejemplo de los diccionarios al mismo tiempo estimula para volver a poner en movimiento el sentido en cada voz dentro de cada expresión, pero muestra incontestablemente cómo la "parálisis" del anquilosamiento tiende a la detención del dinamismo de la vida de las voces. Volver a un "mundo lingüístico" en el que se habitó, tras años de ausencia, muestra ostensiblemente cómo cambian los usos y las voces hasta casi, prácticamente, tener que volver a aprender el uso de hoy, aquí y ahora. Estos ejemplos ponen de manifiesto, también desde la perspectiva fenomenológica, la complejidad de las relaciones entre sincronía y diacronía, entre *sentido* y *vivencia del sentido*.

Para esta investigación, de *fenomenología lingüística*, es *cosa misma* el lenguaje: "cuando examinamos qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones (...) no estamos usando meramente palabras"; así que, en síntesis, la *fenomenología lingüística* es "una manera de abordar el problema o la pregunta de cómo se relacionan las palabras con el mundo", en fin, esta tal fenomenología muestra que el problema de la fisura entre "lenguaje y realidad (...) es un falso problema" (Gómez, 1986: p. 47).

Pero, por contraste, ¿qué es la *fenomenología del lenguaje*? Sumariamente expresado: la fenomenología del *sentido*, la del *significado* –tal como está estudiado en *Investigaciones lógicas*–, la que asume la tarea de comprender la *comunicación* –que, como se sabe, a veces, está mediada por palabras; pero en mayor medida por la mirada, subsidiariamente por el rostro, los gestos, las posturas corporales, etc.–, la que reconoce en las tecnologías de la información estructuras del mundo de la vida con todas las oscuridades y claridades que las hacen "dispositivos" para el ser humano y que en muchos casos convierten al ser humano en "dispositivo" de sus ejecuciones.

Para indicar la dirección fundamental de una *fenomenología del lenguaje*: se trata de la que tras toda operación de constitución, intercambio o transacción de sentido, de acción comunitaria y/o comunicativa: descubre el cuerpo –como ya se ha

dicho, empezando por la mirada, continuando por el rostro, etc., etc.– no sólo de quien en *primera persona* experimenta el sentido, sino de los que al interactuar dan cuerpo al sentido mismo.

La *fenomenología del lenguaje* no se ocupa de las cinestesias o de las ubistesias[5]. Éstas, ciertamente, son operaciones de la sensación que sólo se dan como unidad de sentido para el sujeto en el modo de percepción; pero su aparición como y en cuanto *Sinn* –más que *Empfindlichkeit*– son *daciones* o *donaciones intuitivas*.

Y, ¿qué es lo que se capta cuando se capta el *sentido* como operación plenamente intuitiva? Aunque aquí todo sea muy complejo de expresar: tiene valor el fr. 1 de Heráclito: "Este eterno *lógos* incapaces los hombres de comprenderlo" (DK 22 B 1). Y no se termina jamás de saber si ese *lógos* es sólo "propiedad" y "potestad" humana o si él en su "eternidad" es "propio del ente". La toma de posición fenomenológica niega que sea del uno o del otro; en cambio es "en" (*entre, cabe*) ambos, "en" (*entre, cabe*) ambos –sujeto y facticidad– se manifiesta, esencialmente, "en" (*entre, cabe*) el *encuentro* o *correlación*.

La *fenomenología del lenguaje* tematiza, consecuentemente, en torno a la cuestión: ¿el *lógos* es óntico u ontológico? Y en esta pregunta se anticipa, como ya se ha mostrado, que el ente, en sí, es; pero sólo se torna *esfera de propiedad* cuando se *encarna humanamente*, esto es, cuando se despliega la *Empfindlichkeit*. Sin embargo, lo que se dona[6] *no es cosa misma* para la investigación. Lo es el *sentido* en tanto y en cuanto *sentido*. Esto quiere decir que no se olvida, ni se rechaza, ni se omite: la existencia del *polo objetivo* –que en este caso no sólo es *noema*, sino *ente*–; pero que sólo se estudia en cuanto *polo noemático* –que no *polo óntico*. Así, se comprende que el *sentido* aparece, en tanto y en cuanto tal, dentro de la *esfera de propiedad, vida subjetiva, polo noético*.

Entonces, la *fenomenología del lenguaje* es, por igual, *fenomenología de la intuición*. Sólo que ésta debe ser *comprendida, racionalizada*, en fin, *comunitarizada* y *comunicada*. El paso de la *experiencia íntima del sentido* –y, en este caso: *privada*– a la *vida compartida* con respecto al mismo es, en sí *cosa misma* de esta fenomenología. Ahora se puede caracterizar, entonces:

[5] Se usa aquí la expresión que acuñó Antonio Zirión para traducir la voz alemana *Empfindniss*, que Husserl utilizó en *Ideas II* (*cf.* Husserl, 1952: § 36).

[6] Y, no es que este tema no tenga relevancia para el estudio del sentido; todo lo contrario. Es que tal implica "habérselas" con, por ejemplo, el *fenómeno saturado* (como lo ha acuñado Marion, 2008: pp. 81 y ss.) y la *excedencia* (según la perspectiva abierta por Ricoeur, 1998: *passim*.). Sobre todo en "casos límite" para la variación: la experiencia de Dios en su ausencia y el distanciamiento del ídolo, el arte, la vida amorosa, etc. Se trata de otra "capa" que, a su vez, exige nuevas exploraciones, que, metodológicamente se aíslan en este desarrollo.

§ 4. *La intuición como cabe*

Cabe es la expresión para señalar lo que *une* y lo que *separa*, lo que *hermana* y lo que *diferencia*. Es, en sí, y por antonomasia, un *límite*. Pero, si se tiene trazado un "límite": ¿a cuál de los dos "lados" del "límite" pertenece "límite"? El puro *cabe*, o la *cabencia*, es la *doble pertenencia* de los *correlatos trascendentales* (*vid. Infra*. Cap. II, § 1): *ego-objeto*. Tal es, por sí, la vida del *sentido*. Él simultáneamente es *el sentir* (*Empfindniss*) y *el intuir* (*Erscheinung*); pero el *sentido* no es ni lo uno ni lo otro, y no es sin lo uno y sin lo otro. Él tiene como *manantial* a la *intuición*, sólo en ese como "darse interior" que simultáneamente es un "darse en persona" lo experienciado se eleva a la calidad de comprendido. Así, en un primer momento, y como si no se hubiera dado una separación o una superación del ámbito cinestésico: la *intuición* es puro darse prepredicativo del *sentido del mundo*.

La *intuición* es pura *dýnamis* que no sólo ofrece las dimensiones de lo "dado" en los "datos" de la sensación, sino en el *plus* que ofrece la *percepción*; y en ella las activaciones y despliegues de la imaginación, de la imagen, de las variaciones imaginativas. En sí no es posible "captar" lo "dado en persona" sin que al mismo tiempo se despliegue un "torrente de vivencias" en cuyo caudal no se pueden discriminar y "poner en su sitio" las emociones, los sentimientos, las imágenes, los fantasmas, las fantasías, las representaciones, las presentificaciones, etc.

> Si nosotros tenemos cierto grupo de actividades del alma como los mayores designios, tales como el humor, la perspicacia, la fantasía, la razón, esto no significa que la mente jamás trabaje en un acto singular con una de ellas independientemente, con el mero humor o la mera razón; esto sólo significa que nuestro discernimiento es un acto en el que prevalece la formación de la abstracción que llamamos humor o razón, como una instancia de comparación o de elucidación de ideas; no obstante, en todos los actos de la mente el alma trabaja indivisiblemente (...). Alcanzar una mejor concepción de la racionalidad del ser humano, del carácter distintivo de su especie, es algo completamente diferente; esta concepción de la racionalidad hace de ella una determinación completa del complejo total de las sensaciones e impulsos del ser humano (pp. 110-111). La creatura es humana, y esta entera disposición de su naturaleza –para salir de la confusion resultante de atribuir poder independiente a la razón o al humor– debe llamarse reflexión (Herder, 1966: p. 112).

Ahora bien, cuando se predica lo dado a la *intuición* ésta se traduce en *energeia*. Ahí es al mismo tiempo lo dado, pero simultáneamente lo anticipado, lo que se sedimenta como mundo y al mismo tiempo vuelve a abrirse como horizonte, lo que estabiliza un nivel de experiencia y ofrece nuevas perspectivas al devenir. Por eso,

precisamente, la intuición *también* se expresa en y sostiene la predicación, pues aparece como *noemata* o *aquello a lo que se refiere lo dicho al ser dicho*; pero no se agota en lo expresado, ni lo expresado alcanza a "figurar" plenamente lo mentado.

Así, entonces, la *intuición* se expresa múltiplemente en todas las formas de vida humana que tienen proyección en la esfera compartida (música, sexo, pintura, gesto, etc.); en fin, en todas aquellas formas de vida en las que no es posible pensar al *ego* solitario como *auto*referido en su realización: el sentido *cabe*, une y separa; homogeniza y diferencia; iguala y distingue. En su estructura paradojal: el *sentido* no se experimenta como *lo mismo*, siendo el *mismo*, entre dos o más sujetos. Antes bien, cada quien da matices, interpretaciones, orientaciones, etc., que "lo hacen suyo" y, sin embargo, queda ahí en la esfera comunitaria. De este modo es como el *sentido* adquiere matices, tonalidades, coloridos, etc., que afirman la posibilidad de la *unicidad* del *ser-sujeto-uno-mismo* y de estar en medio de un todo comunitario.

La intuición no termina nunca de expresarse y por ello no hay una razón final que la predique abarcándola toda y de una vez por todas; antes bien, al expresarse se hace *razonable*: se funda así la *razón intuitiva*. "Ser racional es querer ser racional" y el paso del ser al querer y su mutuo retorno es, en sí, razonabilidad que expresa en y por cada sujeto su *captación* de lo visto o entrevisto, en fin, de lo intuido; pero vuelve y se cambia de posición –espacio, tiempo; sociedad, cultura; historia, etnia; etc. (*vid. Infra.* Cap. XII)– y aparecen *escorzos* que no se habían observado y el *eidos* pervive en su verdad, precisamente, por su corregibilidad que se hace visible al hacer razonable la exposición del punto de vista del observador (*vid. Infra.* Cap. II).

Aquí metodológicamente se aísla el título, y la reflexión concerniente, a la *extralingüisticidad*. Por cierto, no es que no tenga esos aspectos como su vida misma; sino que, para abreviar, se puede equivaler en este caso lo que se designa con este título y lo que en la tradición fenomenológica se distingue bajo la expresión *prepredicación*. Sólo que en ella viven, a una, tanto el *Sinn* como la *Empfindlichkeit*. Por eso, aquí se toma sólo como una restricción metodológica –como se ha dicho–, pero con la clara comprensión que la *prepredicación* envuelve tanto la esfera de la intuición –manantial del *sentido*– y la *esfera de las aisthesis* –fuente, a su vez, de la intuición. Aquí, como se observa, no procede un retroceso sin fin.

§ 5. *Un alegato por el cabe*

No es tan claro lo que designa el título *cabe* y su uso *filosófico* –más bien: *fenomenológico* y, acaso, *hermenéutico*. El ejercicio de *re*-busque y *re*-flexión sobre los sentidos del *cabe* son punto de partida.

Para comprender el alcance del título *el sentido* cabe *fenomenología* y *hermenéutica* viene al caso usar una representación diagramática para expresar este asunto. Sea, entonces, lo primero, el esquema:

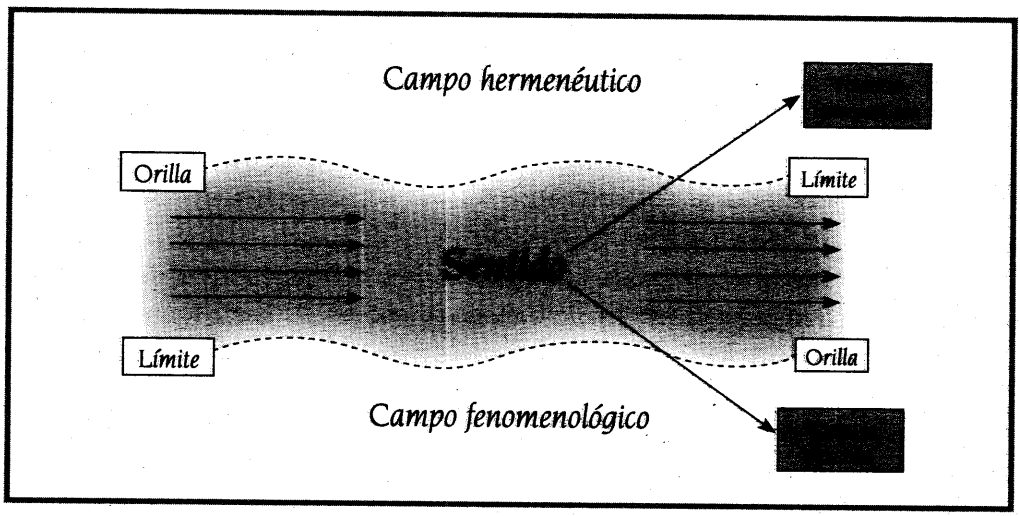


Figura 2. El *río del sentido*

El *campo hermenéutico*, desde luego, está constituido y abierto por el intérprete. Sea que se lo llame *sujeto*, *Dasein*, *interpretante*; el *campo fenomenológico* puramente es *despliegue* de la *subjetividad*.

En la representación propuesta, lo más importante es que el *sentido* sea, en todo caso, comprendido como un *fluir*, río heraclíteo (*vid. Infra*. Cap. V).

Los títulos: *orilla* y *límite* son adecuados para *señalar* qué pasa con el *sentido*.

- En unos casos se trata de una *experiencia* meramente *conceptual*; entonces se *trazan límites*.
- En otros casos, se trata del *cuerpo como lenguaje* que, en su despliegue, sin palabras, *da sentido* (sean ejemplos: la mirada furiosa o mendaz; el arriba y el abajo; el agrado y el disgusto, etc.; de nuevo, *para todo esto carecemos de nombres*).

Ahora bien, ¿no es, a su manera, la *descripción de la vivencia* una *interpretación de la vivencia*? Siempre queda esta pregunta (*vid. Infra*. Cap. II, § 4). ¿Dónde, pues, está el

límite? Se sienta aquí la siguiente *hipótesis*: en el carácter o naturaleza de la *ontología* de referencia (*vid. Infra.* Cap. XIII[7]):

- Si el sujeto da cuenta de sí, de su experiencia, entonces *no* está teniendo por referente al *ente*; al contrario, habla de su *suidad*, de su *sí mismo*. Claro que "bordea" al "ente", para vivirlo; pero se refiere como *cosa misma* a su experiencia del mismo –en ningún caso al *ente simpliciter*.
- Si el *interpretante* –llámese como se llamare: *Dasein*, *sujeto*, etc.– refiere el *ente simpliciter* en cualquiera de sus modalidades –así éste sea abstracto (digamos: un "sentido del sentido", un "ente formal", etc.)– o la *facticidad*: de hecho constituye una *hermenéutica de la facticidad*.

El *y* del título "el sentido *cabe* fenomenología *y* hermenéutica" quiere indicar, exactamente, que la mera fenomenología no lo puede "atrapar"; tampoco la hermenéutica. El *sentido* es –como se ha mostrado– *pura* (acaso sea mejor decir *absoluta*) *fluencia*.

Desde luego, el positivismo –el positivista– también podría reclamarse en una de las orillas. El alegato (*vid. Infra.* Cap. XIV) es: el positivista trabaja con unos rendimientos de la subjetividad, a saber, un *sentido prístino*, que toma por "dato"; no con el *sentido*, en y con su *fluencia*.

En fin, conviene la *sospecha*, de que cuando se usa el título *cabe* se está poniendo la idea del *sentido-río* como un *fluir* que *motiva* el despliegue (círculo, arco, espiral) o que *motiva* la *racionalización* de la *experiencia subjetiva* de mundo.

[7] Es claro que Husserl una y otra vez (en *Ideas* I o en *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo) utiliza la expresión "ontología regional", e incluso introduce la expresión "región de las regiones"; pero la indicación más exacta de ésta puede verse cuando la designa como "ontología universal concreta (...) universo científico de fundamentación absoluta primero en sí (...) "egología" limitada "solipsísticamente", la del *ego* reducido primordialmente" (1986c: p. 229). Así se muestra que, fenomenológicamente, resulta extraño el título "ontología fundamental". Aquí, pues, sólo se alude este tópico, que puede ser desarrollado en todas sus implicaciones.

Capítulo II

ELEMENTOS Y PASOS HERMENÉUTICOS DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

§ 1. *Introducción del problema*

Para Husserl, la fenomenología es una tarea infinita (Husserl, 1991a: § 15; y, 1986c: § 64), un desarrollo histórico humano (1991a: § 15), en síntesis, una ciencia (1962b). No se debe, por tanto, esperar que con el trabajo de Husserl esté terminada, ni que sea la última palabra, sobre la fenomenología, su método y sus resultados. Este capítulo desarrolla el pensamiento fenomenológico, inspirado por las obras publicadas de Husserl, pero intenta suplir vacíos que se detectan en los planteamientos elaborados por él. En particular, la atención se dirige al creciente cisma entre los fenomenólogos, entre los que se reconocen como "fenomenólogos trascendentales" y los que ven representado su actuar como "fenomenólogos hermenéuticos". La meta es mostrar, con base en las obras publicadas de Husserl, que el método fenomenológico *completo* –basado en lo que se puede llamar la *fenomenología genética de la fenomenología* (cf. 1991a, §§ 38-44; 1986c, § 64)– necesita una combinación tanto de elementos trascendentales como hermenéuticos; combinación que se puede llamar *fenomenología trascendental-hermenéutica*.

Así, la vocación fenomenológica tendiente a fundamentar el conocimiento en los rasgos intencionales y eidéticos de la experiencia requiere *elementos trascendentales* (cf. 1986c, § 13)[1] para evadir el relativismo; mientras son los *elementos hermenéuticos* los que se requieren para la caracterización fenomenológica de los rasgos intersubjetivos e históricos de la experiencia misma de la fenomenología y su

[1] La discusión del *primer estrato* de la investigación fenomenológica.

metodología completa, en cuanto es una filosofía *científica* que recae sobre la experiencia (cf. 1986c, § 13)[2]. Para ilustrar el asunto se presentan unos diagramas, para esbozar la *espiral trascendental-hermenéutica* del método fenomenológico. Con estos diagramas se señala que el método íntegro de la fenomenología, como disciplina científica, está fundado trascendentalmente en la *cosa misma* en la perspectiva de la experiencia trascendental o reducida al ámbito de la *primera persona*, pero también está fundado en el proceso hermenéutico de interpretar y compartir con otros fenomenólogos los resultados de esta visión. Esta interpretación posthusserliana del método fenomenológico conduce a un enfoque de la fenomenología que rechaza el cisma posthusserliano entre *fenomenología trascendental* y *fenomenología hermenéutica*.

A partir de *Ser y Tiempo* (1997), de Heidegger, se inició la oposición de algunos fenomenólogos al énfasis puesto por Husserl a la *intuición*, en cuanto encuentro intencional inmediato con la *cosa misma* y, en cambio, enfatizaron la necesidad de una fenomenología *hermenéutica* o interpretativa debido a la dependencia humana con respecto al lenguaje. El enfoque originario, de Husserl, y sostenido a lo largo de toda su vida fenomenológica, se enfocó a las estructuras trascendentales de la experiencia vivida (la vivencia) de cualquier *ego* o yo. Husserl se percató, pero no desarrolló completamente, los que se pueden llamar *elementos hermenéuticos* (elementos lingüísticos, interpretativos, argumentativos e históricos) en el método de la fenomenología como ciencia. En este capítulo se sostiene un diálogo con las obras de Husserl, especialmente en las notas; así como con la fenomenología en las variantes que han propuesto Heidegger, Ricoeur y algunos otros fenomenólogos posthusserlianos.

No se sugiere, pues, que desaparezcan las diferencias –diferencias significativas y quizás irreconciliables entre una fenomenología trascendental pura (en sentido husserliano) y una fenomenología hermenéutica (en sentido heideggeriano). Tanto Heidegger como sus seguidores rechazan la naturaleza metódica y científica de la fenomenología trascendental, por lo tanto sus brillantes y perspicaces observaciones carecen de fundamentación intersubjetiva, y no pueden ser compartidas por quienes no tienen la misma "inspiración" o "*iluminación*"[3]. Al contrario, aquí se intenta mostrar que la práctica fenomenológica y las obras publicadas de Husserl

[2] La discusión del *segundo estrato* de la investigación fenomenológica.

[3] Con todas las implicaciones religiosas de estas palabras. Del principio al fin Heidegger, y también Ricoeur, recurren no sólo a expresiones, sino a conceptualizaciones e incluso a problemas teológicos, acaso provenientes de su entera formación en ese campo intelectual.

incluyen un reconocimiento de elementos hermenéuticos tradicionales –algunos de los cuales son ignorados por los fenomenólogos posthusserlianos, en sus críticas hermenéuticas de Husserl.

Como se va a mostrar, Husserl mismo fue consciente de la presencia de elementos interpretativos en la fenomenología como ciencia (Reeder, 2007b: pp. 19-48), pero su enfoque metodológico se centró en la importancia de la *dación intuitiva* de todo objeto de la experiencia.[4] Para Husserl (1991a: § 42), el cambio de mirada que llamó *epojé* hizo posible la *reducción trascendental*, es decir, la *reducción* que despliega la fundamentación de cualquier evidencia posible sobre todo objeto; en este *encuentro* del *ego* con el objeto, y con los correlatos trascendentales de éste, ninguno de los polos puede anteceder o ser primario[5]. Esto no significa que la *epojé* y la *reducción trascendental* son distintas, sino que la "brecha" de la *epojé* con el mundo cotidiano es lo que hace posible ver *ego* y *mundo* como *correlatos trascendentales*. La importancia que dio Husserl a este movimiento metodológico radica en que proveyó una manera de superar tanto la primacía del objeto (materialismo, positivismo[6]) y como la del sujeto (idealismo)[7]. No obstante este énfasis de Husserl en la intuición, la carencia de publicaciones que mostrasen sus descripciones de su propio ejercicio como "fenomenólogo practicante" (hoy en día bien conocido por la publicación de su correspondencia de obras de otros[8]) condujo a algunos pensadores posteriores (como Heidegger, 1997; y, Ricoeur, 2000: pp. 39-70) –quienes, a su manera, se consideraban dentro del movimiento fenomenológico– a rechazar lo que interpretaron (sin razón, como se va a mostrar) como una filosofía idealista (Ricoeur, *Ibíd.*; y Heidegger, 1997: §§ 22-24). Por consiguiente, se desarrolló dentro del movimiento fenomenológico una creciente división entre la "fenomenología trascendental", con énfasis en la intuición y la reducción trascendental (cf. Reeder, 1989), y la "fenomenología hermenéutica", con su énfasis en la naturaleza interpretativa y lingüística de la filosofía fenomenológica (cf., por ejemplo, Heidegger, 1997: §§ 31-34; y Ricoeur, 2000: pp. 60-70).

[4] Husserl (1962a, 1976a, 1982a: § 24; 1991a, 1976b, 1970b: § 55; y 1980a, 1948, 1973a: §§ 17, 38).

[5] Husserl (1991a, 1976b, 1970b: §§ 41 a 42). Este es un elemento de la fenomenología de Husserl que parece refutar las acusaciones de los que, como Ricoeur, aseveran que la fenomenología husserliana se atasca en alguna forma del idealismo. Cf. Ricoeur (2000a: pp. 39-70).

[6] Husserl (1991a, 1976b, 1970b: § 3) acusó al positivismo de decapitar la filosofía.

[7] Para Husserl (1986c: p. 143; 1973c: p. 118; 1970a: p. 86), este es el error tanto de Kant como de Berkeley. Cf. 1982b: I, 1975b, 1070c: Vol. I, Prolegómenos §§ 38, 58.; y 1991a, 1976b, 1970b: § 27.

[8] Cf., por ejemplo, Fink and Husserl (1995).

Estos desacuerdos (y otros con respecto a la fenomenología) provienen de malos entendidos del uso que hizo Husserl del término *trascendental*. Con frecuencia lo usó solamente para referir a los resultados de la *epojé*, con lo cual sólo se reconoce el hecho de que –para resolver algunos problemas tradicionales sobre la relación entre lo "subjetivo" y lo "objetivo" en la experiencia, que resultó de la revolución científica y la reacción filosófica a ella en la filosofía moderna (inicialmente, de Descartes a Kant)– es necesario cambiar el *punto de vista* (Husserl llamó a esta transformación un "cambio en la dirección de la mirada") en el *flujo subjetivo-objetivo* de la experiencia vivida (de las vivencias). A este cambio relevante de la mirada lo llamó *epojé*, *reducción* y *reducción trascendental* (Reeder, 1986: Cap. 3). El propósito cartesiano, expuesto en las *Meditaciones metafísicas*, de lograr entender la relación entre la experiencia subjetiva y el mundo objetivo, mediante el uso de argumentos escépticos, condujo a debates interminables sobre cómo "vincular" lo subjetivo con lo objetivo. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl reemplazó los *argumentos* de Descartes (en las primeras dos *Meditaciones*, aproximadamente doce páginas) con una *descripción* minuciosa del mismo punto de partida (en aproximadamente ciento sesenta páginas). A partir de esta "nueva dirección de la mirada" al problema clave de Descartes (la relación entre mente y mundo) Husserl halló una manera de superar los problemas con los que aquél se encontró en las *Meditaciones* 3-6 –y, a la misma vez, superó los problemas de la enigmática relación entre lo "subjetivo" de la experiencia individual y lo "objetivo" de la experiencia intersubjetiva –condición necesaria de la ciencia–, enigma que plagaba la filosofía posterior a Descartes, que hace presencia en los problemas que todavía afligen la filosofía y las ciencias (naturales y sociales). Debido a la naturaleza intencional de la experiencia consciente, el sujeto normal *nunca* se restringe a la forma cartesiana de "subjetividad" –la que malforma los problemas básicos de la filosofía moderna: la relación entre sujeto y mundo.

Esta interpretación de Descartes fue un malentendido radicalmente trágico sobre el uso de las matemáticas en la observación científica, a menudo con el resultado de distinguir entre cualidades primarias y secundarias[9] –distinción que aparentemente presume que la evidencia científica cuantificada aparece místicamente por el uso de las matemáticas, sin ninguna necesidad de interpretación

[9] Husserl estuvo de acuerdo con empiristas como Berkeley y Hume para rechazar esta distinción. Cf., por ejemplo, Husserl (1997, 1952, 1989: § 18d).

(*vid. Infra.* Cap. V). Husserl, como buen empirista, fue *forzado* a transitar, por la evidencia empírica (Husserl, 1962b, 1987, 1965), del punto de vista de la formación de las estructuras lógicas (*fenomenología estática*)[10] al de la experiencia basada en el flujo humano e histórico del tiempo y sus efectos en la evidencia fenomenológica (*fenomenología genética*)[11] –pero nunca renunció a aquéllo a favor de esto.

Para ver las pistas de los elementos hermenéuticos en el método fenomenológico *completo*, es preciso referir las discusiones de Husserl sobre los roles del lenguaje y de la crítica y *corrección intersubjetiva*.

Ésta esboza tanto el *círculo hermenéutico* tradicional como la modificación propuesta del mismo en forma de *espiral hermenéutica* (§ 2), y luego introduce las que se llamarán dos *espirales trascendentales-hermenéuticas* distintas del método fenomenológico (§§ 3 y 4)[12], y se concluirá (§ 5) presentando tanto una síntesis de los resultados del capítulo como una anticipación a posibles objeciones al argumento central.

§ 2. La *espiral hermenéutica*

La noción *espiral hermenéutica* se introdujo para ilustrar los elementos temporales e históricos de la interpretación –tema del campo de investigación de la *hermenéutica*[13]–. Se tuvo en mente, para tal introducción, el diagrama tradicional de círculo hermenéutico extendido en una tercera dimensión que permitiese representar visualmente el tiempo (cf. *Infra.* Cap. III). El esquema tradicional del círculo hermenéutico muestra el proceso "circular" de la interpretación, en la que se usa la *comprensión actual* propia –llamada, en este caso, *precomprensión*– para adquirir una *comprensión nueva* –llamada, en este caso, *comprensión*– al leer un texto[14]. Se puede representar el círculo hermenéutico tradicional, así:

[10] Husserl recibió su primer doctorado en matemáticas, disciplina que ignora el tiempo casi completamente, de la Universidad de Viena en 1883.

[11] Husserl se interesó en la relación entre tiempo y evidencia en lo que algunos llaman su "período temprano" (1982: I, Introducción al segundo volumen, § 2; 2, Investigación V, § 6), en su "período medio" (1986c, 1973c, 1970a: §§ 14, 18 a 20), y hasta en su "período maduro" (1991a, 1976b, 1970b: Partes I y II).

[12] De hecho, estas dos espirales no son distintas y, en ese sentido, no están *separadas*; al contrario, se hallan entretejidas, como se verá más adelante. Sin embargo, es útil *separarlas* para el análisis.

[13] Reeder (2007b: pp. 19-48) elaboró de manera más breve, y por separado, estos elementos.

[14] La tradición hermenéutica que proviene, al menos, del *De Interpretatione* de Aristóteles, se enfocó principalmente a la interpretación de textos. En el siglo XX la noción de interpretación fue extendida hasta incluir toda actividad humana. Cf., por ejemplo, Ricoeur (2000: pp. 169-195).

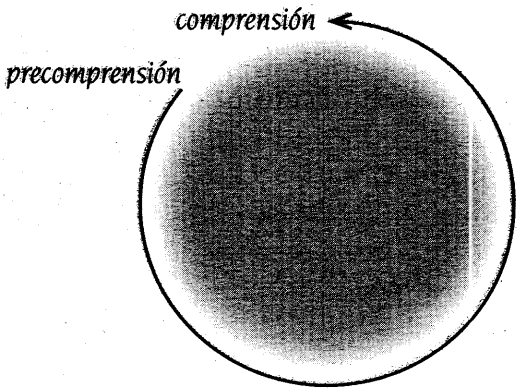


Figura 3. El *círculo hermenéutico tradicional*

Esta representación de la noción de la comprensión, como "circular", no incluye el cambio y el aprendizaje subjetivo que experimenta el sujeto *en* el tiempo. Por tanto, se propone la representación del proceso de aprendizaje y comprensión, en términos del método fenomenológico, como sigue:

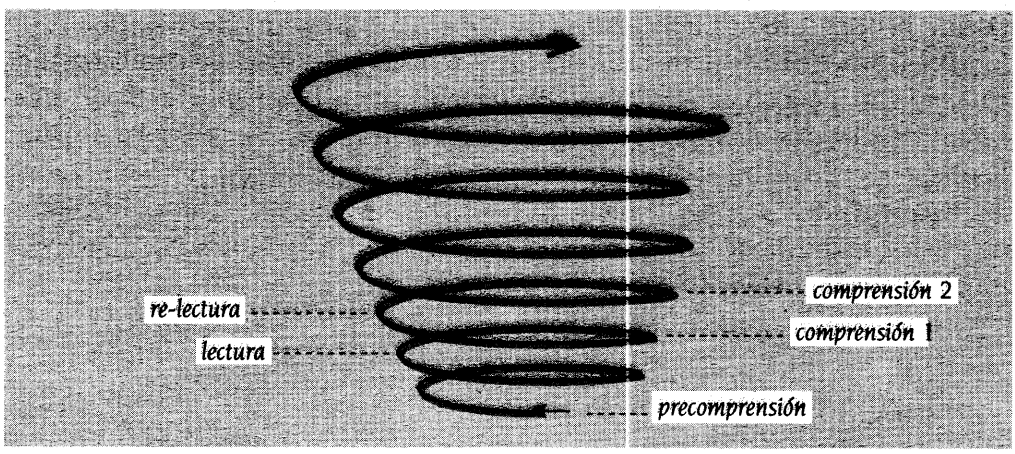


Figura 4. *La espiral hermenéutica*

La extensión vertical de la espiral representa el flujo del tiempo inmanente (Husserl, 2002a; 1966a; 1991b). La espiral, a diferencia de una serie de círculos, muestra que el aprendizaje, la interpretación y la comprensión no son circulares, en razón del flujo de la conciencia del tiempo inmanente; y, por ello, nunca se termina donde se empieza.

En los §§ 3 y 4 se usarán diagramas semejantes para ilustrar la relación entre los elementos trascendentales y los elementos hermenéuticos en el método fenomenológico *completo*, y para señalar cómo se involucran los dos tipos de elementos o pasos –estos términos son intercambiables aquí– en el método fenomenológico completo, a pesar del hecho de que Husserl a veces caracterizó el método como meramente reflexivo[15].

No debe tomarse literalmente el hablar de elementos o pasos. En cada etapa de la práctica individual del método fenomenológico hay una mezcla, dentro de la "conciencia profesional" del individuo, de elementos de:

(i) Confrontación con la *cosa misma* en la *intuición intencional* (trascendental);

(ii) Relación entre *intuición* y *lenguaje*, para escribir y/o hablar de la descripción de lo que se encuentra en la intuición;

(iii) Necesidad de participar en el discurso científico, para presentar sus resultados; pues la fenomenología es *ciencia intersubjetiva*, y no *contemplación psicológica individual*;

(iv) Recepción de *confirmación* o *corrección*;

(v) Avance de la ciencia fenomenológica, por descripción cada vez mejores de la *cosa misma* (véase i).

En todo esto hay una mezcla de *confrontación trascendental* con la *cosa misma* y *confrontación hermenéutica* con el discurso y con la tradición histórica de la filosofía.

§ 3. *La espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica*

Aunque la confrontación intuitiva con la evidencia vivida de la *cosa misma* es el núcleo de la fenomenología, no es en sí la meta. A raíz de que la fenomenología es una ciencia y parte de la lucha del ser humano por entenderse y entender el mundo, esta confrontación trascendental es solamente el primer paso evidencial de un proceso largo e intersubjetivo. Aunque toda evidencia es, en su base, *autoevidencia*, la noción de evidencia *científica* requiere confirmación y crítica intersubjetiva[16].

[15] Por ejemplo, en Husserl (1962a: p. 172) dice que: "El método fenomenológico se mueve integramente en actos de la reflexión"; y "La tarea fenomenológica es aquí de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión" (p. 177, cf. p. 179). Cf. Husserl, 1982b: *Prolegómenos*, § 51; y, Husserl, 1962c, p. 274.

[16] Cf., Husserl (1986c, 1973c, 1970a: § 2; Husserl, 1982c: pp. 91-106; 1973b: pp. 3-14; 1964: pp. 1-12) y Reeder (2007b, pp. 19-48).

Este es el tema que se aborda ahora. Este parágrafo caracteriza el proceso completo de la descripción fenomenológica, y el siguiente parágrafo se dirigirá a lo que hace el fenomenólogo practicante con su descripción, cuando está satisfecho con ésta. Este proceso es el de compartir sus resultados con sus pares científicos (y con sus estudiantes). El diagrama básico de la espiral ilustra el entretejimiento de los elementos trascendentales y hermenéuticos en el alcance completo del método fenomenológico.

Sea lo primero presentar una lista de los pasos requeridos para producir una descripción fenomenológica, para luego comentarlos.

1. Se vive algo en la experiencia ingenua y ordinaria.
2. Se decide producir una descripción fenomenológica de algún objeto (dentro de 1).
3. Se mantiene el objeto a ser descrito en *retención*.
4. Se realiza la *epojé*.
5. Se mantiene el objeto en *retención* y se realizan las *variaciones imaginativas* requeridas para confrontar los rasgos eidéticos del objeto[17].
6. Se escribe una descripción del objeto.
7. Se revisa su descripción escrita.
8. Se "re-visita" la experiencia (en realidad, otra experiencia del mismo objeto), para revisar su descripción ya revisada, y revisarla más todavía, si es necesario.

Se puede ilustrar este proceso con el siguiente diagrama:

[17] Este paso incluye varias etapas o pasos. Husserl provee una caracterización completa de este proceso en (1980a, 1948, 1973a: § 87).

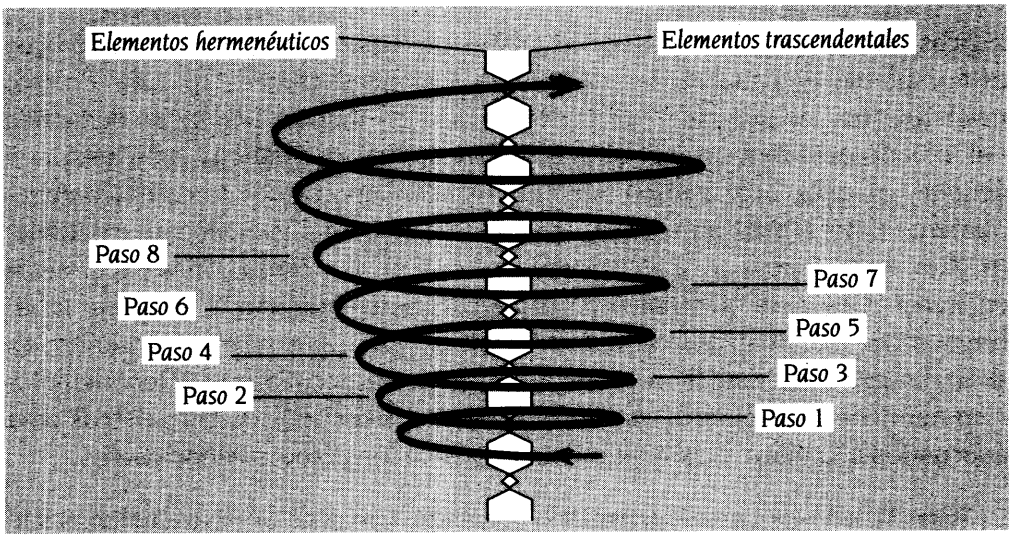


Figura 5. La espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica

Comentarios a los pasos de la descripción fenomenológica:

Paso 1: Se empieza en una experiencia ordinaria, no reducida y precientífica (Husserl, 1986c, 1974, 1969: § 6; 1962a, 1976a, 1982a: §§ 70, 77), la cual es en sí hermenéutica (interpretada), pero todavía pretrascendental.

Paso 2: A raíz de la formación filosófica y fenomenológica, y de los propios intereses investigativos (esto se considera en el siguiente parágrafo), se decide, el fenomenólogo, a producir una descripción de los rasgos esenciales de algo dentro de esta experiencia. Tal decisión es, en parte, la de compartir hermenéuticamente con otros la evidencia trascendental. No es posible compartir *directamente* la experiencia interna y trascendental: este compartir resultados requiere el lenguaje (Husserl 1982b: 1, Introducción al segundo volumen, §§ 1 y 2), y éste abre la puerta a un ámbito completo de problemas hermenéuticos.

Husserl comenta un problema hermenéutico que es particularmente fenomenológico. En ese parágrafo trata una vía posible a la fenomenología, comenzando desde la psicología[18]. La psicología, como todas las ciencias no fenomeno-

[18] Husserl (1991a, 1976b, 1970b: § 59); las siguientes referencias en unos párrafos más adelante son de la 1991a ed. En sí, el título *psicología* alberga vaivenes, confusiones y compromisos teóricos de diverso orden dentro de la fenomenología de Husserl; una de las alternativas para el estudio de la llamada "vía psicológica" –que Husserl despliega en parte en *Ideas* II y III, pero igualmente *Phänomenologische psychologie*, e incluso conclusivamente en *Crisis*– se ha presentado aquí en el Cap. XI (*vid.*).

lógicas, está "ligada al ámbito de lo precientíficamente dado (...) a aquello que es nombrable, enunciable, descriptible en el lenguaje general" (p. 220). En este nivel ingenuo –no reducido– de la experiencia del mundo, "el mundo de la vida –el "mundo para todos nosotros"– es idéntico al mundo del que cabe hablar en general" (p. 220). Este mundo "siempre es el mundo exhibible empírico-generalmente (intersubjetivamente) y, al mismo tiempo, lingüísticamente exhibible" (p. 220). Este cambio en la fenomenología, aunque comienza con la experiencia en *actitud ingenua* –la que tienen en común los seres humanos–, requiere "la reorientación fenomenológico-trascendental" (p. 220 –véase Paso 4, anterior), es decir, la *epojé*. Esta *epojé* lleva consigo un problema peculiarmente fenomenológico-hermenéutico: el de la transformación de los sentidos de las palabras para adecuarlos a la nueva visión fenomenológica de los objetos intencionales:

> Todas la apercepciones de nuevo tipo, (de nuevo tipo, a pesar de que utilizo el lenguaje común, como es inevitable, mas también con una inevitable transformación de sentido) (...) (p. 220).

Husserl provee pistas sobre cómo la fenomenología transforma así los sentidos[19]. Una de éstas aparece en *Crisis*, donde Husserl se refiere a:

> (...) los problemas que la misma fenomenología plantea al fenomenólogo en la reflexión superior: los problemas del *lenguaje fenomenológico*, de la verdad, de la razón, y no sólo los problemas respectivos del lenguaje, la ciencia y la razón constituidos en la mundaneidad natural en todas las configuraciones (1991a: p. 199, *s.a.t.*).

Paso 3: Se mantiene el objeto para describirlo en la retención. "Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo 'ella misma'" (Husserl, 1986c: p. 56; 1973c: p. 56; 1970a: p. 15). Este es un paso puramente interno, requerido antes de realizar la reducción trascendental. Sin embargo, el paso está guiado horizontalmente por la "vocación" de la fenomenología[20], dentro de la cual el investigador participa en una tarea filosófica histórica, a raíz de la posibilidad que aún tal autoevidencia puede, por la pesquisa crítica e intersubjetiva, llegar a ser dudosa (Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: § 6; 1991a, 1976b, 1970b: Partes I y II; y 1962b, 1987, 1965). En la retención se mantiene en el presente la experiencia

[19] Aquí se siguen pistas exploradas por Reeder (cf. 2007b: pp. 19-48 y pp. 155-138; 2006; 2009b); *vid. Infra.* Caps. VI y VIII.

[20] Husserl (1991a: p. 144; 1976b: p. 140; 1970b: p. 137) anota que existe también la *epojé* "profesional también a propósito de la actitud del fenomenólogo".

recientemente pasada, con una mirada crítica hacia la descripción futura todavía no producida.

Paso 4: Se realiza la *epojé*. Esta es el movimiento a la esfera trascendental, es decir, un cambio inmanente del punto de vista, dentro del cual el *ego* y el mundo de cualesquiera objetos (sean cosas corporales, números, sueños, objetos imaginarios, etc. –Husserl, 1986a, 1976a, 1982a: § 3; 1982b: 2, 1984a, 1970c, Vol. I: Investigación III, § 2) son *correlatos trascendentales*. Por consiguiente, este paso parece exclusivamente trascendental, sin ningún matiz hermenéutico. No obstante, a raíz de los "horizontes profesionales" (*Ibíd.*) que guían el proyecto de descripción fenomenológica, el investigador retiene los horizontes hermenéuticos de la intersubjetividad y de la meta de contribuir a la historia de la filosofía como tarea humana, y, en este sentido, colectiva –no meramente individual (como se verá en el siguiente parágrafo).

Paso 5: Se mantiene el objeto en la *retención* y se realizan las *variaciones imaginativas* para afrontar los rasgos eidéticos del objeto (Husserl, 1980a, 1948, 1973a: § 87). De nuevo, el *enfoque temático* es trascendental, pero los horizontes incluyen la intersubjetividad y la historia.

Paso 6: Ahora, en la confrontación eidética trascendental con el objeto, se comienza el proceso hermenéutico temáticamente al tratar de captar en palabras los resultados de tal confrontación, empezando con la búsqueda y elección de palabras del lenguaje cotidiano (o filosófico)[21]; para hallar las que "captan" lo que se ve intuitivamente, y luego para escribirlas. En este paso examinamos las intuiciones trascendentales presentadas, y luego:

> (...) las vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso a la plenitud de claridad intuida, en puro conformarse con ella (Husserl, 1982c: p. 41; 1973b: p. 31; 1964: p. 24).

Esto requiere esfuerzo. Según la tradición hermenéutica, el acto mismo de escritura introduce un campo de asuntos hermenéuticos (cf., por ejemplo, Ricoeur, 1998: Cap. 2; 2006a). En esta etapa se confronta directa y temáticamente un en-

[21] Cf. Husserl, 1991a, 1976b, 1970b: § 59. Las observaciones de Husserl con respecto a este proceso son breves (cf. *Supra*. Paso 2), y necesitan más investigación. Cf., por ejemplo, Reeder (2007b: pp. 107-124 y pp. 19-48); Gendlin (1982) ha escrito un ensayo provocador con respecto a este paso de la descripción fenomenológica. *Vid. Infra*. Caps. VII y VIII.

tretejimiento de problemas trascendentales y hermenéuticos. Esto se implica de la referencia de Husserl a un "lenguaje fenomenológico" (pasaje citado de 1991a: p. 199, en los comentarios al Paso 2, cf. *Supra*.). El *problema trascendental* consiste en mantener la "visión clara" de la confrontación con la *cosa misma*:

> Por más de tres décadas todo mi trabajo ha sido en el área de la experiencia inmanente e intuitiva. He aprendido, laborando en dificultades sin precedentes, a ver y a guardar lo que veo fuera de las proyecciones (Husserl, 1975a: p. 57, *cf.* también p. 58).

Aquí Husserl habla de evadir *proyecciones* como elemento hermenéutico del método fenomenológico. La apertura a la posibilidad de tales proyecciones es un tema central de la hermenéutica y el intento de mantener la apertura pasiva a la *cosa misma* (como presentado en la intuición trascendental) es una meta central de la fenomenología. Husserl anota la naturaleza larga y teleológica de lograr esta meta en *Meditaciones cartesianas* (§ 5) cuando anota que la meta de la evidencia científica es al tiempo: *intuitiva* (y por lo tanto trascendental) e *histórica* (y por lo tanto hermenéutica): "Si la ciencia, como a la postre comprende necesariamente ella misma, no alcanza *de facto* a realizar un sistema de verdades "absolutas" y se ve obligada a modificar continuamente sus "verdades", esto mismo demuestra que persigue la idea de la verdad absoluta, o de la auténtica verdad científica, y que vive en consecuencia dentro de un horizonte infinito de aproximaciones que aspiran a tocar esta idea" (1986c: p. 53; 1973c: p. 53; 1970a: p. 12). Este aspecto de la filosofía científica impone una busqueda en "zigzag" (*vid. Infra.* la discusión del Paso 7).

El *problema hermenéutico* es *capturar* esta confrontación en las palabras de un lenguaje preexistente –incluyendo el poder del lenguaje de producir metáforas y neologismos–, para *comunicar* a los otros lo que se "ve" intuitivamente. La evidencia interna individual no es, en sí misma, la meta científica de la fenomenología; al contrario, el objetivo es compartir rasgos generales e intersubjetivos de tal evidencia para la crítica comunitaria (1982c: p. 87). Esta "captura" requiere esfuerzo, incluso, como indica Husserl en la cita anterior, esfuerzos para evadir "proyecciones", para que la *cosa misma* "hable por sí misma". Es necesario, pues, discutir los problemas hermenéuticos de la comunicación de los resultados propios con los de los otros; así resulta la crítica intersubjetiva.

Paso 7: Cuando se sale de la retención (y, por eso, de la confrontación directa y temáticamente trascendental con el objeto) se lee lo que se ha escrito y se compara la descripción con el recuerdo del mismo. Hay aquí una confrontación directa de elementos trascendentales y hermenéuticos en el acto de producir la

descripción[22]: se revisa lo que se ha escrito, teniendo en mente que se ofrece a otros un texto que pueden interpretar y entender. Aquí viene al caso la siguiente adición, sobre el asunto del lenguaje, ligado a la visión intencional, que no es ni completamente "vacío", ni desprovisto de problemas hermenéuticos:

Vistas las cosas con más precisión, y sobrepasamos las *cogitationes* reducidas con los juicios predicativos que fallamos sobre ellas. (...) vamos ciertamente más allá de las meras *cogitationes* [es decir, las intuiciones] con las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística. Hay ahí un *plus* que no consiste en una mera acumulación de nuevas *cogitationes* (Husserl, 1982c: p. 63; 1973b: p. 51; 1964: p. 40-41; *cf.* Gendlin, 1982).

Se confronta aquí una gama completa de problemas hermenéuticos, los cuales han sido investigados a lo largo de la tradición hermenéutica y por fenomenólogos hermenéuticos poshusserlianos. Sin embargo, el hilo conductor de cualquier descripción fenomenológica siempre es la *cosa misma* (Husserl, 1962a, 1976a, 1982a: §§ 24, 75). Al fenomenólogo que *tuvo* la confrontación trascendental, horizontal o temáticamente, con el objeto le queda la descripción. Husserl refiere a esta forma de sedimentación del pasado en términos de *habitualidades* (Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: § 32).

Paso 8: Cuando se tiene una descripción más o menos completa, ordinariamente el fenomenólogo re-realiza la *epojé* para re-examinar la *cosa misma* (un elemento trascendental) y compara el objeto confrontado con su texto, para revisar que éste "corresponda", que haya la mayor correspondencia posible entre el texto y el objeto descrito –que, como tal, es un elemento hermenéutico–. Se realiza este paso tantas cuantas veces sea necesario hasta estar satisfecho con la descripción escrita (Husserl, 1982c: pp. 39-41; 1973b: pp. 29-32; 1964: pp. 23-25). Esta satisfacción se basa en el juicio sobre la "correspondencia" o "captura" en el lenguaje de la naturaleza esencial del objeto descrito; y, de que este uso de lenguaje *fenomenológico* (es decir, lenguaje ligado evidencialmente a la intuición trascendental) en el discurso científico conduzca a otros a su propia confrontación con el objeto descrito –para soportar el proceso de *crítica recíproca*, de *corrección mutua* y de *corroboración de la evidencia compartida* intersubjetivamente[23]. Este es el tema que se discute a continuación.

[22] Este problema necesita más trabajo. Este capítulo sólo provee un fundamento inicial para el mismo.

[23] Cf. Husserl (1970a: p. 64, n. 1). Esta nota no aparece ni en la traducción española ni en el volumen de *Husserliana* I.

Por todas partes de este proceso se involucran, horizontalmente o temáticamente, elementos trascendentales y hermenéuticos; y esto a raíz de la naturaleza horizontal de toda vivencia y de la naturaleza profesional de la fenomenología como ciencia. Cuando no se dicen tonterías se habla *de* algo. Si un texto es fenomenológico (al menos en el sentido husserliano) es sobre algo trascendental. Por eso no se pueden eliminar los elementos trascendentales del proceso y por eso queda en el ámbito fenomenológico. Sin embargo, porque la fenomenología es ciencia, y por ello un compromiso intersubjetivo, tampoco se pueden negar los elementos hermenéuticos del método fenomenológico[24]. Hay que producir textos, y no solamente textos para sí mismo, sino para la interpretación y evaluación de otros. Husserl (1982b: I, 1975b, 1970c: Vol. I, *Prolegómenos*, §§ 6 y 7) define la *ciencia* como un sistema coherente de validaciones fundadas. La evidencia trascendental provee esta fundamentación y la práctica histórica e intersubjetiva de la "profesión" de la ciencia fenomenológica provee la validación coherente y sistemática (Husserl, 1991a: p. 144; 1976b: p. 140; 1970a: p. 137).

Se puede ver la manera en que Husserl describe este tejido de elementos trascendentales y hermenéuticos, en las *Investigaciones lógicas*, en la parte prefenomenológica. No obstante esta discusión aplica, como adición a la *epojé*, la fenomenología trascendental.

> La fundación fenomenológica de la lógica lucha también con la dificultad de tener que emplear en la exposición casi todos los conceptos, cuya aclaración se propone. (...) O dicho con otras palabras: en sí y por sí considerada, la aclaración sistemática de la lógica pura, como la de cualquier otra disciplina, exigiría que se siguiese paso a paso el orden de las cosas, la conexión sistemática de la ciencia a aclarar (Husserl, 1982b: I, § 6, p. 226; 1984a: p. 22; 1970c: Vol. I, pp. 260-261).

El uso de términos sobre los que se necesita clarificación, durante su clarificación sistemática (es decir, científica), es un elemento hermenéutico del método fenomenológico. Husserl anota que tenemos que usar palabras tomadas del lenguaje ordinario (o de la tradición filosófica), y cambiar luego sus sentidos por la confrontación con la evidencia trascendental fenomenológica[25].

[24] Husserl escribió miles de páginas que no preparó para la publicación. Él fue consciente de la necesidad de comunicar sus resultados a otros, y de los esfuerzos requeridos para hacerlo. No obstante, no escribió explícitamente sobre estos problemas en sus obras publicadas. Sin embargo, hay muchas pistas sobre este proceso, muchas de las cuales se citan en este capítulo.

[25] Husserl (1962a, 1976a, 1982a: §§ 34, 84, 124; 1986c, 1973c, 1970a: § 34; 1991a, 1976b, 1070b: § 59; 1982b: 2, 1984a, 1070c: Investigación V, § 6).

> Pero en nuestro caso la propia seguridad de la investigación exige que sea roto una y otra vez este orden sistemático; exige que oscuridades de conceptos, capaces de menoscabar el curso de la investigación misma, sean remediadas antes de que el natural curso de las cosas conduzca a dichos conceptos. [Es decir que la fenomenología quita oscuridades conceptuales por separarse de la manera lingüística ordinaria de tal clarificación para enfocar en la intuición trascendental la que fundamentará los sentidos nuevos fenomenológicos de tales términos y conceptos.] La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros [es decir, trascendentales] (Husserl, 1982b: 1, p. 226).

En el siguiente párrafo Husserl (1982b: p. 227) describe este movimiento en zigzag como para atrás y para adelante entre las "intuiciones singulares ejemplares de vivencias" y "la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida". Esto indica claramente el movimiento, durante la descripción fenomenológica, de un enfocamiento en los elementos trascendentales de la experiencia a un enfocamiento en la correspondencia entre las palabras (y los conceptos –*vid. Infra.* Cap. VIII) y los elementos trascendentales, para producir una descripción fiel. En el siguiente parágrafo se discutirá el efecto recíproco de este proceso en el propio ver (y hablar) de la evidencia vivida.

§ 4. *La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica*

Este parágrafo examina el método fenomenológico *completo*, que incluye todos los aspectos de la fenomenología como ciencia. Producir una descripción fenomenológica, como se ha esbozado en el parágrafo anterior, es solamente un solo paso en el método fenomenológico completo, aunque este es el paso que recibe casi toda la atención en las discusiones, de Husserl y de otros, del método fenomenológico. Como en el parágrafo anterior, primero se hace una lista de los pasos y luego se comentan.

Los pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica son los siguientes:

1. Aprender la filosofía y sus problemas por el estudio de textos de esta tradición intelectual (usualmente mediante clases y discusiones con otros).

2. Reflexionar sobre lo que se ha aprendido de la filosofía y de sus problemas.
3. Basado en esta reflexión, decidirse a producir una descripción fenomenológica, para dirigirse a un problema o cuestión filosófica.
4. Producir una descripción fenomenológica.
5. Compartir la descripción, de manera más o menos formal, con colegas fenomenólogos y/o con estudiantes.
6. De la base de las discusiones en el Paso 5, a menudo se revisa la descripción o para corresponder mejor con la *cosa misma* o para comunicar efectivamente los resultados a otros.
7. El paso siguiente ordinariamente es presentar los resultados en un congreso, para recibir más crítica intersubjetiva. La fenomenología nunca se limita a descripción pura, sino que requiere interpretación y argumentación para ser comunicada exitosamente.
8. Después de la crítica del Paso 7, a menudo se revisa de nuevo la descripción, por las mismas razones dadas en el Paso 6.
9. Cuando se está satisfecho con la descripción, se la presenta para publicarla como artículo o monografía.
10. Después de la publicación se reciben comentarios y críticas de otros, en formato o verbal o escrito (cartas físicas o electrónicas, publicaciones de otros, etc).
11. Después de la crítica intersubjetiva del Paso 10, es posible decidir sobre una revisión más de la descripción.

Se puede diagramar este proceso como sigue:

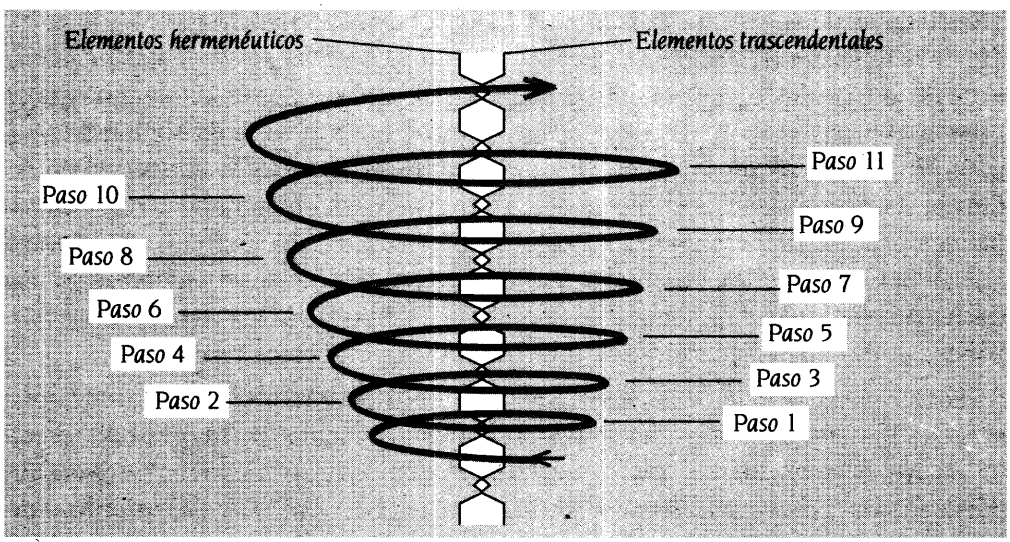


Figura 6.
La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica

Como en el caso de los pasos de la descripción fenomenológica, en todos los pasos anteriores hay una combinación, horizontal o temática, de elementos trascendentales y hermenéuticos. Lo mismo que en el proceso de escribir una descripción fenomenológica, cuando se confronta el proceso para comunicar los resultados a otros, se guía por el *polo trascendental de la experiencia inmanente* y por el *polo hermenéutico de los elementos retóricos* (Schrag, 1989: Part III) *y hermenéuticos de la comunicación intersubjetiva*. A continuación se comentan individualmente los pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica.

Paso 1: Una parte del método científico –en un sentido amplio– es el estudio e investigación requerida para *llegar a ser* un científico. Para el fenomenólogo este proceso comienza con la lectura, usualmente acompañado de la escucha de ponencias y la participación en discusiones como estudiante. Esta parte del método científico en un sentido *extendido* a menudo está ignorado, pero fue discutido por Thomas S. Kuhn, inspirando una controversia[26]. Sin entrar aquí en esta controversia, es suficiente decir que, para Husserl (1982b, 1975b, 1970c: *Prolegómenos*; y 1991, 1976b, 1970b: Partes I y II), la fenomenología existe como respuesta a problemas

[26] Thomas S. Kuhn (1970) inspiró esta controversia por insistir en que es peligroso ignorar este elemento de la ciencia. La controversia se refleja en una colección de ensayos de Lakatos y Musgrave (1965).

provenientes de la historia de la filosofía. Husserl habla repetidamente de la *necesidad* de la reflexión trascendental, para tratar con problemas provenientes de la historia de la filosofía. Se ha encontrado que en la enseñanza de la fenomenología es necesario invertir tiempo en un esbozo de temas básicos de la filosofía moderna, para prparar los alumnos de modo que puedan comprender la necesidad de reflexión trascendental. Las primeras etapas para adquirir entendimiento de los problemas y temas de la fenomenología son hermenéuticas, cuando los estudiantes luchan por comprender: por qué es que, históricamente, en la actualidad se piensa del modo en que ocurre; por qué se tienen éstos como los actuales problemas filosóficos, y, por qué la fenomenología ofrece soluciones a estos problemas.

Paso 2: Se da cuenta de la necesidad de la reflexión trascendental, se reflexiona sobre la historia de la filosofía, con sus problemas y temas. Esta reflexión queda en el nivel hermenéutico y "pretrascendental" hasta que se adquiera comprensión adecuada de temas y problemas filosóficos; y, se reflexiona sobre ellos utilizando la *epojé*. Sólo cuando se entiende la *necesidad* de la reflexión trascendental se está preparado para la tarea de aprender lo que es la *epojé* y cómo realizarla; este proceso de aprendizaje requiere tiempo, esfuerzo y paciencia.

Paso 3: No se realiza una descripción fenomenológica "para divertirse". Una descripción no es ni sobre "todo" y ni sobre "nada". Es una reflexión trascendental sobre un tema o problema particular (el tiempo vivido, el cuerpo vivido, el lenguaje vivido, etc.), guiada por un interés específico que fue adquirido hermenéuticamente por el estudio y la deliberación. La decisión involucra el marco de un problema o tema histórico de la filosofía y de la percepción de la necesidad para interpretar de nuevo un problema –percepción basada en la reflexión trascendental. Hay que entender la naturaleza de la *epojé* y de los resultados de la reflexión trascendental, hasta un punto[27], para decidirse a *utilizarla*.

Paso 4: El análisis de la producción de la descripción se presentó atrás en el § 3.

Paso 5: Cuando "se tiene en la mano" una descripción fenomenológica, como filósofo científico, se la comparte con otros. Si se es un fenomenólogo trascendental-hermenéutico, compartir no es sólo una demostración de "brillantez o iluminación", sino una presentación seria de trabajo-en-progreso para una evaluación y crítica científica (intersubjetiva). Al principio este compartir, generalmente, se

[27] La *epojé* es una capacidad que mejora con la práctica. Husserl refiere al hecho de que su propia comprensión de la *epojé* y sus resultados los profundizó gradualmente con el tiempo y la práctica. Cf., por ejemplo, 1991a, 1976b, 1970b: §§ 43, 48.

hace más o menos informalmente, con sus colegas y/o estudiantes[28]. En esta etapa hay que confrontar el entretejimiento de problemas hermenéuticos de expresión y comunicación, y también la confrontación trascendental con la *cosa misma* –por sí mismo y por la invitación a otros a hacer lo propio.

Paso 6: El trabajo trascendental-hermenéutico del Paso 5 usualmente tiene como resultado la revisión de la descripción. *Tematizar* involucra, a la par, las dimensiones trascendentales de lo que se describe y los aspectos hermenéuticos del desarrollo de un "lenguaje fenomenológico" que logre comunicar a otros los resultados trascendentales. Se requiere una reflexión aguda sobre la elección de palabras, sobre la explicación de palabras usadas en sentidos nuevos hallados por la reflexión trascendental y sobre el "hacer público" este lenguaje fenomenológico, para compartirlo científicamente con los colegas.

Paso 7: El paso ordinario para el fenomenólogo practicante es presentar formalmente su descripción, rigurosamente revisada, en un congreso o una ponencia pública. Aquí se confrontan todos los temas trascendentales y hermenéuticos del Paso 6, pero con un horizonte adicional: ahora esta presentación se lleva a cabo en un entorno formal y científico, comunicando a los pares científicos. Esta capa horizontal requiere atención cuidadosa a los temas trascendentales y hermenéuticos que están involucrados en el método zigzag de la fenomenología. Por ejemplo, en este entorno se da cuenta de las obras fenomenológicas de algunas de las personas de la audiencia; esto implica añadir citas y explicaciones para confrontar a una audiencia particular. Otro rasgo poco discutido del método fenomenológico completo es que después de la presentación ordinariamente haya planeado tiempo para la discusión y la crítica; ésta involucra no sólo la explicación, sino también argumentación ("No es así, es más bien en esta otra dirección", "Ud. no me comprende correctamente, cuando digo esto lo que propongo es...", etc.).

Para Husserl esta discusión y crítica es un rasgo central del método fenomenológico[29]. Él dice que "E*n dos estratos* tienen que desarrollarse –vemos por adelantado– los trabajos científicos para los que se ha presentado el título *fenomenología trascendental*". El primero de estos dos estratos se refiere a lo que aquí se ha llamado el *polo trascendental* del método fenomenológico: "En el *primero* tendrá que recorrerse *el reino de la experiencia trascendental* del yo". El segundo estrato incluye ele-

[28] Por ejemplo, las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002a) es el resultado de una serie de cursos que dio Husserl, y su *Crisis* (1991a) es el resultado de una ponencia pública para la que fue invitado a Viena. También trabajó íntimamente con sus asistentes, como es evidente en Fink y Husserl (1995).

[29] Cf. 1986c, 1973c, 1970a: § 13. Las citas en el párrafo anterior son de este parágrafo.

mentos de este *polo trascendental*, pero también elementos de lo que se ha llamado aquí el *polo hermenéutico* del método fenomenológico completo: "El *segundo estrato* de la investigación fenomenológica tocaría precisamente *a la crítica de la experiencia trascendental* y sobre esto a la del *conocimiento trascendental* en general". Husserl afirma que esta crítica intersubjetiva de la experiencia trascendental constituye "U*na ciencia inauditamente original*". Esta nueva forma de la ciencia es, de hecho, *la espiral trascendental-hermenéutica* que enlace la experiencia subjetiva y trascendental con el discurso intersubjetivo y hermenéutico –un discurso que, en esta forma nueva de la ciencia, toma el camino zigzag (dos etapas) entre la experiencia subjetiva y la crítica intersubjetiva– utilizando las dos espirales trascendentales-hermenéuticas del método fenomenológico completo. También Husserl llama esta nueva ciencia "una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible" y "una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva".

Aquí se requieren algunos comentarios en este orden. Primero, la referencia de Husserl a la fenomenología trascendental como *ciencia* implica todos los elementos hermenéuticos que se han esbozado. Estos también están implicados en la expresión de Husserl "subjetividad objetiva". Para Husserl, el término *objetivo* significa, esencialmente, *intersubjetivo*[30]. P*ero ¿qué es la subjetividad intersubjetiva*? Es la crítica científica (y, por lo tanto, la dimensión hermenéutica) de la experiencia trascendental.

Segundo, ¿qué significa Husserl al referir, primero, la experiencia como "concreta", pero, a la misma vez, "actual y posible"? La ciencia de la subjetividad intersubjetiva es *concreta* porque la forma básica de la evidencia de esta nueva ciencia es la experiencia vivida y trascendental, dada *de facto* en un encuentro concreto con la *cosa misma*. Sin embargo, es *actual y posible* porque por la reducción eidética se puede lograr en la perspectiva de la naturaleza potencial y "arbitraria" (Husserl, 1980a: § 87b) de la experiencia, con sus estructuras puramente esenciales, y por eso abiertas.

Otro rasgo de los congresos científicos y las ponencias públicas es que son, hace siglos, internacionales y transculturales. Se comentará, más adelante, este aspecto en los comentarios sobre el Paso 9.

[30] Husserl (1982b: I, 1984a, 1970c: Vol. I, Investigación I, §§ 11, 13; 1962c, 1974, 1969: §§ 59-61, 66, 102-104, 107; 1986a, 1976a, 1982a: §§ 29, 48, 135, 151).

Paso 8: Después de la presentación formal y la discusión y crítica ordinariamente se revisa más la descripción, con todos los temas trascendentales y hermenéuticos de los Pasos 4 a 7, ya expuestos.

Paso 9: La siguiente etapa del método fenomenológico completo consiste en revisar más la descripción, para someterla a los procesos de publicación. En esta etapa se "libera" la obra para sea interpretada por, potencialmente, cualquier lector; con poca o ninguna posibilidad de confrontación, explicación y elaboración cara a cara. Este movimiento de una audiencia verbal, o verbal-o-escrito-para-ser-discutido, a una audiencia abierta de los lectores, de presentar a una audiencia presente a presentar a una audiencia ausente, es un tema radicalmente hermenéutico del que ha comentado la tradición hermenéutica desde el *Fedro* de Platón hasta las obras de Ricoeur (1998: cap. 2; 2000: pp. 95-110). Aquí el investigador se esfuerza en confrontar de nuevo el entretejimiento de los temas hermenéuticos con la evidencia adquirida por la reflexión trascendental.

Los asuntos hermenéuticos de la publicación involucran un rasgo típico de tal género de comunicación, a saber, de este modo el resultado está disponible para todo el mundo; esto abre la dimensión interpretativa que involucra el intercambio internacional, interlingüístico e intercultural. Llega a ser un asunto la relación entre conceptos eidéticos y palabras basadas en las lenguas individuales (*vid. Infra.* Cap. VIII). Adicionalmente, los asuntos interlingüísticos son propios de la hermenéutica de la comunicación intercultural. En sociedades cada vez más globalizadas estos asuntos transculturales han llegado a ser más importantes, y más investigados[31]. La globalización ha ensanchado las fuerzas de la comunicación internacional más allá de las naciones tradicionales occidentales u orientales, para incluir la amplia variedad de lenguas y culturas –incluso en una misma nación, en una misma ciudad, en un mismo barrio, en una misma familia –como si se tratara de un descenso de las Personalidades de Orden Superior hacia la constitución polifónica de la experiencia subjetiva (*vid. Infra.* Cap. IV).

Paso 10: Después de la publicación de la descripción hay nuevas formas de respuesta, en textos, de la nueva audiencia. Estas respuestas exigen la estructura informal del correo electrónico o la estructura formal de publicaciones que *responden* a la publicación original. Estas respuestas aún pueden aparecer en una lengua

[31] Por ejemplo, la Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, organizó una serie de congresos filosóficos internacionales para tratar los asuntos relacionados con la globalización. Cf. Reeder (2009b) donde trata temas de la globalización específicamente en términos de la fenomenología del lenguaje –temas tales como comunicación, palabras y conceptos, educación, cultura y responsabilidad.

desconocida; en este caso se aprendería de la crítica de colegas. Ésta es otra etapa del entretejimiento de las dimensiones trascendentales y hermenéuticas, debido a la naturaleza texto-a-texto de la comunicación científica, ahora entre personas que no se han encontrado –y que quizás no van a encontrarse jamás. Una vez más, la confrontación, del nivel "más alto" (o a lo menos distinto) en el zigzag entre la reflexión trascendental y los asuntos hermenéuticos es introducido en una forma de comunicación cada vez más basada en textos. ("¿Identifiqué correctamente la estructura trascendental en la reflexión?", "¿Pudiera expresarme más claramente para una audiencia internacional?").

Paso 11: Para el fenomenólogo practicante la confrontación con la audiencia presente en los Pasos 9 y 10 puede resultar en más revisión, realizarla a partir "de lo que ha pasado por alto" o "ha descrito erróneamente" en algún elemento de la *cosa misma*. De ahí que la fenomenología sea entendida como una tarea infinita; y, así, es posible forzar, de nuevo, el retorno al Paso 4 para producir una descripción nueva y mejor.

§ 5. *Conclusión*

Esta discusión completa del método fenomenológico, con sus espirales trascendentales-hermenéuticas, evidencia que la investigación en este campo nunca es meramente una "visión privada" de la experiencia interna, sino que siempre está guiada y formada por los asuntos hermenéuticos de una ciencia intersubjetiva e histórica, pero con la diferencia de que siempre tiene que ser enlazada a la evidencia de la experiencia interna de las estructuras trascendentales de la *cosa misma*.

Por anticipado se puede dar respuesta a dos críticas interpretativas a este capítulo –y esto en razón del conocimiento de los problemas hermenéuticos; esto es, como resultado de la naturaleza esencialmente intersubjetiva y autocrítica de la ciencia. Primero, algunos fenomenólogos trascendentales harán objeciones a lo que se ha descrito como el *método fenomenológico completo*, diciendo que los problemas de la comunicación y la interpretación no son, dicho correctamente, problemas del método *fenomenológico*, sino problemas científicos *generales*. En este capítulo se ha mostrado que la insistencia de Husserl en que la fenomenología es una *ciencia estricta* involucra el método del zigzag mismo, de confrontar problemas trascendentales con la evidencia intuitiva de los problemas hermenéuticos del lenguaje, de la comunicación y de la interpretación –los que confronta Husserl

mismo, aunque sólo sumariamente. También involucra la ciencia fenomenológica tal interpretación de la naturaleza completa del método fenomenológico completo, que se llama aquí *fenomenología trascendental-hermenéutica*. Este entretejimiento de zigzag, de dos etapas, de elementos trascendentales y hermenéuticos es, se afirma, lo que hace de la fenomenología una *ciencia de las cosas mismas*, de la experiencia humana. Husserl (1982b: I, p. 216; 1984a: p. 6; 1970c: Vol. I, p. 249) llama al campo abierto por sus investigaciones *"fenomenología pura de las vivencias en general"* –con todas sus implicaciones filosóficas. Sin embargo, este zigzag no es entre dos polos estáticos: a raíz de la naturaleza del tiempo vivido el zigzag se describe mejor como una *espiral trascendental-hermenéutica*.

También se debe anticipar una segunda objeción. Algunos fenomenólogos hermenéuticos van a decir (con Heidegger y Ricoeur) que el lenguaje es "entre" nuestra consideración científica y la "vuelta dentro" de la intuición. Aquí se mostró que el lenguaje es *sobre* algo[32], pero que puede ser *también* sobre la experiencia trascendental.[33] La propia experiencia como fenomenólogo practicante (y muchas discusiones con otros fenomenólogos) atestigua el problema hermenéutico mismo de la "correspondencia" en una lengua ya existente (dentro de la cual se vive) con la evidencia descubierta utilizando la *epojé*. Se mostró, igualmente, a través de citas de las obras publicadas de Husserl, que él mismo se dio cuenta de este problema. *Por supuesto* el filósofo de *tareas infinitas* no despliega –y no pude desplegar– todas las facetas e implicaciones del método fenomenológico. En este capítulo se avanzó algunos pasos más en el entendimiento de estas facetas e implicaciones.

[32] Esta es una afirmación de Ricoeur, pero en otro sentido (2003: Primera Parte).

[33] Cf., por ejemplo, los comentarios de Husserl sobre la experiencia prepredicativa (1986c, 1973c, 1970a: §§ 4 y 5).

Capítulo III

LA CONSTITUCIÓN DE LA EXPERIENCIA HUMANA DEL TIEMPO

§ 1. *Introducción*

La investigación sobre *el sentido* cabe *fenomenología y hermenéutica* tiene como una de sus hipótesis que: el *cabe* –del sentido– acaece como temporalidad de la experiencia subjetiva y como constitución temporal del sujeto. Interesa, aquí, el estudio del *cabe* porque permite establecer "la cercanía", la "otra orilla", en este sentido, la *alteridad* del sí mismo, en su distensión temporal; así, pues, se trata de la comprensión del sí mismo que busca esclarecerse como *otro* de *sí* y que sólo se puede, fenomenológicamente, constituir desde la experiencia de la "cercanía", de vivir "junto a los otros".

Para aclarar el enlace del *tiempo* con la *extralingüisticidad* del *sentido* en la *constitución del sujeto* y de la *constitución subjetiva del sentido* en su distención *temporal* se examina la idea de que la *subjetividad* misma es temporalidad, pero que, como tal es *flujo, río,* que, a la par, permite el encuentro que promociona la facticidad a sentido y el sentido a su validez correlativa con un *mundo en verdad existente.*

Así, pues, el lugar de "enlace" y de "diferencia" entre *hermenéutica* y *fenomenología*, precisamente, parece estar en la diversa primacía que tiene el *tiempo* para estas dos filosofías. En un caso, se trata de su "estructura narrativa", en el otro de una "experiencia inmanente". A esta última se la considera en el mismo momento: constituyente de la subjetividad y, en retorno, subjetivamente constituida. Aclarar este doble sentido del título *tiempo* es el objeto de este capítulo. En aras de esta clarificación se hace un examen de las lecciones de Husserl de 1904-1905 (*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; 1966) para establecer la triple relación: *subjetividad, tiempo, sentido*[1].

[1] Como queda indicado, se mantiene –como telón de fondo– un diálogo, acaso crítico, con la concepción narrativa del tiempo que ha ofrecido Ricoeur, de quien no se hará ninguna mención expresa aquí, excepto en el renglón anterior y en la nota a pie de página número 19, de este capítulo.

§ 2. *La irreductibilidad de la experiencia subjetiva de tiempo*

> Aquí sólo se alude, como lo más importante, a lo más universal de su forma: a la temporalización propia de él hacia un *yo* duradero y que se constituye en sus modalidades temporales: el mismo *yo* que es ahora actualmente presente, es en cierto modo en todo pasado, que es su pasado, otro *yo*, precisamente aquel que fue y que tiene su futuro ante sí. En tanto que está sometido al tiempo, el *yo* actual de ahora puede tener relaciones con su *yo* pasado y precisamente ya no de ahora, puede mantener un diálogo con él y criticarlo como si fuera otro.
>
> Ahora bien, todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en intersubjetividad es lo que es: *yo* que actúa constitutivamente (Husserl, 1991a: § 50, p. 181).

Diálogo del alma consigo misma y *diálogo intersubjetivo* son experiencias de y en la temporalidad en las que se constituye y despliega el sentido; pero ¿qué es este? Y ¿cómo opera? Opera como comprensión del *ser-en-el-mundo* y del *mundo-del-ser*, que claramente no es sólo *ser*, ni sólo *mundo*, sino un mutuo enlace que se realiza como *correlación*; y, como su ser es realizarse: realizado, realizante, realizable, entonces siempre se comprende como *temporalidad*.

La temporalidad es, según lo ha indicado el propio Husserl, *cosa misma* para la investigación fenomenológica. Baste recordar cómo aparece *tematizado* de manera expresa desde obras tempranas como en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*; Husserl, 1966), de 1904-1905, y hasta en obras tardías como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (*Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*; Husserl, 1976), de 1935, tres años antes de la muerte del filósofo.

En todo caso, en ese despliegue de investigación y de reflexión fenomenológicas, como un *hilo conductor*, opera el *fenómeno* de la *experiencia subjetiva* del tiempo que es dado vivir al *yo*; éste lo obra como expresión de su *libertad*. Es, pues, en el tiempo y por su vivencia que el sujeto se constituye, de manera plena y concreta en un *yo puedo*.

Ahora bien, si en general es cierto que la fenomenología encuentra como una de sus dificultades el tener que asumir la "carga" que ha establecido la *tradición* para expresar los problemas y los desarrollos de la reflexión en conceptos, tales dificultades son particularmente evidentes con el *tiempo*; pues, como lo manifiesta Husserl en una de las observaciones de 1904-1905 "Para todo esto nos faltan nombres" (Husserl, 2002a: p. 95; 1966: p. 75). Acaso en esto consiste la "cruz ancestral

de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento" (Husserl, 2002a: p. 25; 1966: p. 3) que ya había hallado san Agustín al decir: "*si nemo a me quaret, scio, si quarenti explicare velim, nescio*" (*Confessiones*; Lib. XI, cap. 14, 28).

La fenomenología, pues, requiere un estudio del *tiempo* como *cosa en sí*. Este estudio, a la par, tiene que ser realizado como *analítica de la conciencia* en la experiencia subjetiva del *ego cogito* y tiene que dar cuenta de los tiempos de las diversas subjetividades; e, igualmente, se requiere una comprensión de los *tiempos* y de las *subjetividades* que se realizan en un *vivir con los otros*, en el *acaecer temporal* de la experiencia intersubjetiva. ¿Se construye por ello un *tiempo comunitario*? No es posible aventurar una respuesta inmediata. Quede, en cambio, este interrogante como *asunto* que debe ser elaborado.

Así, pues, la experiencia del *tiempo social*[2] pone de presente la irreductibilidad de la *temporalidad subjetiva*, pese a que ella se refiera a un *mundo común* o *compartido*. Éste es terreno de la constitución que cada quien puede hacer simbólicamente del *ahí* (Da) en cuanto *allende*, pero no por eso tiene ni las mismas *marcas*, ni el mismo *contenido de referencia*, ni la misma *carga semántica*, ni el mismo *horizonte*. Y, sin embargo, es un *tiempo* que aparece como referente de las operaciones constitutivas de la subjetividad; pero en el que cada quien tiene que desplegar una *conquista*[3] del *sentido*.

En la observación inmediata, que puede constatar en todo momento todo sujeto, se impone que la perspectiva de cada quien es irreductible a la de otro, y la de otro a la de uno; y, que el fenómeno del *analogon –como si...–* (*cf.* Husserl, 1986b: § 44) es una consecuencia de la espacialidad de la experiencia. Así, pues, el sujeto se puede, como individuo, representar la perspectiva del otro "como si" estuviera en su lugar; pero no se puede, como tal, llegar a estar *en* esa *su* perspectiva.

Al parecer, menos obvia es la vivencia de la irreductibilidad de la experiencia temporal. Con los otros, parece que el sujeto estuviera: en el mismo siglo, en el mismo año, en el mismo mes, en el mismo día, en la misma hora, en el mismo minuto y en el mismo segundo. Pero esto sólo es cierto en virtud de la representación geofísica, abstracta, de la ubicación dentro de las coordenadas de meridianos y paralelos. De hecho dentro de éstos y para todos los efectos de la cuantificación

[2] Como en los casos de *la vuelta al hogar*, descrito por Alfred Schutz (1998: p. 17 y ss.).

[3] Que esta "conquista" sea o no un *horizonte común* es lo que tiene que ser discutido. La *subjetividad* en tanto *residuo irreductible*: se halla como un *yo solitario* (*ipse solus*) con necesidad de soportarse en tal carácter, en y por sí. Con esto, el *horizonte común* es punto de partida para llegar a la constitución esencial del sentido que, al fin y al cabo, es *comunicado-incomunicable-comunicado*. Se puede poner una variedad de ejemplos descriptivos, pero resulta dispendioso aquí: el ejemplo querido por Wittgenstein del "dolor de muelas" vuelve al caso: puedo escuchar o proferir la afirmación, pero el interlocutor sólo se representa lo dicho desde *su posición de existencia*.

se trazan y convierten las medidas. En ese horizonte geofísico: el tiempo es una reducción a la espacialidad. Aquí, entonces, la obviedad de la irreductibilidad de la perspectiva, que ya se señaló para el espacio o "lugar del otro" vuelve a hacer clara la del tiempo; pero no es esto lo que la fenomenología advierte. Al contrario, la tarea de la fenomenología es la del estudio del *darse subjetivo* del tiempo. Más aún, es el espacio el que se temporaliza; que no el tiempo el que se espacializa. Es a esta última operación la que, fenomenológicamente, se designa como *conversión subjetiva de la mirada*.

El *tiempo* es experiencia de la *subjetividad*. Esta sentencia, en general, es válida en cuanto un *invariante*. No obstante, la *subjetividad* es *temporalidad*. Un *yo* es un despliegue de la experiencia en cuanto *torrente de vivencias* entre el nacimiento y la muerte; entre el recuerdo y la expectativa; entre el *haber-sido* y el *poder-llegar-a-ser*. Y, en su despliegue, el *yo* configura *sentido*: de sí, del *alter*, de lo otro. Éste es el paso del *darse* a la *constitución* de la experiencia. Por cierto ésta recae sobre el *mundo*, en su *mundear*.

Así, entonces, el *tiempo* es, visto desde la experiencia del *sujeto*, el despliegue de la *constitución de sentido*; y, en retorno, el *sentido* es la *retención-protención* del *tiempo vivido* en correlación con el *mundo*. Esta tal correlación que despliega el vivir subjetivo es lo que hace del mero y nudo *mundo* un *mundo de la vida*; esto es, lo que lo hace *plétora de sentido*. Tenemos, pues, *mundo* por el acaecer de la subjetividad que al experienciar el ahí (D*a*) convierte lo allende en *su* "campo" mediante una *reducción* a la *esfera de propiedad*.

§ 3. La *reducción y la estructura de la temporalidad*

La *cosa misma* que está en estudio es la "conciencia subjetiva del tiempo" –no el "tiempo en sí"–; tal *tematización* es una tarea de la *fenomenología* (Husserl, 2002a: p. 25; 1966: p. 4); particularmente es tarea de la *fenomenología* sobre el enlace *subjetividad-tiempo-sentido*. A su turno, el segundo momento del método, el de las *variaciones*, lleva a preguntar: ¿*aparece* alguno de ellos (*subjetividad-tiempo-sentido*) independientemente de los demás? Si la respuesta fuera afirmativa tal *enlace* no podría ser *esencia*; si la respuesta es negativa, en cambio, sí.

Metodológicamente definido el tema de la *conciencia del tiempo* opera la "creación de un paréntesis". ¿Qué queda dentro del mismo y qué se excluye? Aquí, en sí, hay una operación de la *epojé* (Husserl, 2002a: p. 26; 1966: p. 4). En todo caso, siempre es un problema diferenciar, con respecto al *tiempo*, la *dimensión psíquica* que es *anímica*, de la *fenomenológica* que es *correlacional*. En una primera mirada, el ámbito de los proble-

mas indicados en una y otra esfera no parecen tener una clara distinción (Husserl, 2000a: p. 31; 1966: pp. 10-11), pues, en lo que concierne al tiempo: éste es *reducido* a la experiencia subjetiva; pero tal *reducción* no equivale a afirmar que el tiempo es *vida anímica* o a definir la *temporalidad* como una *mera manifestación de la conciencia*.

La subjetividad en sí al experimentar los *fenómenos temporales objetivos* (por ejemplo: el transcurrir, la duración, la permanencia, etc.) *constituye*, como *plus*, unos *rendimientos*; por ejemplo, da, en su experiencia del tiempo, forma a la *expectativa* o modaliza la *perspectiva de ser* como *poder-llegar-a-ser* (Husserl, 2002a: p. 36; 1966: p. 14). La experiencia subjetiva del tiempo se realiza, en sí misma, como *haber-sido* (pasado) y como *poder llegar-a-ser* (futuro) desde el *presente vivo* (Husserl; 2002a: p. 37; 1966: p. 15). La unidad fenomenológica del *haber-sido* con el *poder-llegar-a-ser* es obrada por la subjetividad (*presente vivo*): este es el tiempo fenomenológicamente considerado (Husserl, 2002a: p. 38; 1966: p. 16).

¿Qué queda de la diversidad de manifestaciones del *tiempo objetivo* cuando se *reduce* a *experiencia subjetiva*? En sí: el *sentido*; éste se experimenta como *identidad de sentido*, como *el ser mismo de lo mismo* vivenciado en uno y otro momentos diferentes. Así, entonces, él adquiere la calidad de extratemporalización o cubrimiento del flujo temporal, que se ofrece como *identidad del sentido objetivo*. El árbol que vio un sujeto hace dos días y el que espera volver a ver a su regreso por la vereda en la que espera percibir el olor de su fragancia; la mesa de escritorio, que evoca un sujeto en otra que no es su lugar habitual de trabajo, y que espera volver a tener bajo sus manos, con su textura conocida y aceptada por él; los alumnos que un profesor vio el pasado lunes 30 de abril y que volverá a ver el siguiente 14 de mayo; etc. Todo ello, el sujeto puede *suponer* que es: el mismo árbol, la misma mesa, las mismas personas. Si ahora el lector "comprende" lo que se afirma de un tal sujeto, es precisamente porque los *reduce* no sólo a su *esfera de propiedad* (*cf.* Husserl, 1986b: § 44), sino que los capta como "datos" con "sentido objetivo" desde la experiencia de la *primera persona*, y con "identidad"[4]. No es que en sí tengan o no su darse; el asunto es que se los capta como referentes propios –de la *primera persona*– de sentido. Se comprende, entonces la siguiente observación de Husserl:

[4] Ahora bien, conviene introducir una variante de *lo mismo* que se hace *diferente*: el *múltiple darse de sentido*, variante y transformado, de la obra de arte. Si se escucha una melodía: cambia el tiempo subjetivo y con ello su *sentido* para la *primera persona*. Ésta puede volver a estar ante el cuadro: su sentido *naïv* se transmuta –enriquece, "borra", "diluye"–; hay ahora uno nuevo; desaparece el vivido antes; se crean para la *primera persona* nuevas expectativas, etc. Lo propio de la obra es que, en su *reducción* a la *esfera de propiedad*, es, siempre, *misma-otra*: conserva su identidad –sigue oyendo la "misma" obra de Paganini, por ejemplo– que cambia con el transcurrir de la interpretación que se escucha; está ahí la misma tela y, sin embargo, se tienen ahora uno, otro, etc., sentidos.

> (...) hay una continuidad de aprehensión dominada por la *identidad del sentido* (...) que se encuentra en un continuo cubrimiento consigo misma. El cubrimiento concierne a la materia extratemporal, que justamente en el flujo conserva la *identidad del sentido objetivo* (2002a: p. 85; 1966: p. 65; *s.a.t.*).

Aquí, pues, se halla un asunto central: quizás en el mundo, en sí y en su objetividad, el ser tiene *identidad*. De hecho, no se tiene acceso al "mundo objetivo", a "la cosa en sí"; sobre ésta el fenomenólogo no profiere juicio alguno. En cambio, en efecto, cada sujeto experimenta en su vida que, como suyo, resulta ser tanto lo allende como lo aquende, lo de allí y lo de aquí; esto tiene una *identidad* porque, para nuestra experiencia subjetiva de mundo, tiene su *sentido objetivo*. Así, pues, a la par con la plausibilidad del *principio de identidad*, para la vivencia humana de mundo, hay *principio de identidad del sentido objetivo*.

¿Qué es éste? Un resultado y un rendimiento de la *reducción*. El *mundo* –las piedras, los ríos, los árboles; el *Mundo-Uno*– es reconducido –*reducêre*[5]– a su lugar de origen,

[5] Aquí parece necesario meditar sobre el titulo *reducción*, *Reduktion*, *reduce-reduction*. Vale recordar que *ducere*, en latín, indica *conducir*, proviene del indoeuropeo *deuk* que significa *guiar*, *arrastrar*. De allí vienen palabras como "deducir" (*deducere*) que significa *llegar –llevado a...* o *conducido por...*– a una conclusión; o, en alemán se observa que *re* indica *zürück*, *wieder*, y, tanto *ducere* como *ductum* fueron vertidas como *führen*. De ahí llegaron al alemán voces como: *reduzieren*, *Reduktion*, *reduzible*, entre otras variantes de la lengua. En inglés hay expresiones, del llamado *inglés medio*, que se toman del latín *deducere*, que literalmente significa "ser conducido hacia" ("to lead back") y luego toma la forma de "proveniencia" (*from*); de ahí que aparezca las voces, derivadas de *ducere*, como *to bring*, *to lead*, *guide* o *drive*; pero aquí interesa señalar que a esta lengua llega (s. XV, XVI) *reducere* como *bring back*, *restore*, *replace*.

En los casos señalados –español, alemán, inglés– se trata de una voz proveniente del latin *reducêre*. Voz que sirve de etimología para palabras como "deducción", "inducción", "educación", "conducción". En todos los eventos referidos, por cierto, hay una *primera persona* –que deduce, induce, educa o se educa, conduce o es conducida.

La *reducción* –que es tanto como *conducción de la hylé a la esfera de propiedad*– puede ocurrir y de hecho ocurre en la experiencia mundano-vital del sujeto; sin que necesariamente éste sea *conducido* o *se conduzca* hasta suspender la *actitud natural*; y, mucho menos, sin que se dé en rigor una *conducción* que lo sitúe en la *esfera trascendental*.

Se trata, pues, de la constitución de la *esfera de propiedad* en tres variantes o vertientes:

1. En la *reducción mundano-vital* en *actitud natural* se *re*-trotrae o *re*-conduce la *hylé* hasta que se sitúa en la *esfera de propiedad*; y esto ocurre como *pura y absoluta dación* o *donación* –que primordial y primariamente es *pasiva*; así en la pura actitud natural el sujeto se relaciona con un vaso de agua "como su vaso de agua", hay intencionalidad –en la forma más primaria de la relación "sujeto-mundo"; pero no hay, todavía, una *explicitación* ni de la *donación*, ni de la *correlación*.

2. *Porque lo dado está dado pasivamente*, es posible *re*-conducir o *re*-trotraer el *puro darse natural* a la *suspensión*; la que se opera como una segunda *reducción*. En ésta *activamente* se despliega la *epojé*.

3. Es en la *reducción trascendental* que se despliega, *activamente*, la *reducción fenomenológica* como *actitud reflexiva*. Aquí es donde se hace, consciente y sistemáticamente, un despliegue crítico de la comprensión.

La estructura de la *reducción*, como se observa, evoca la triple navegación –que se ha deducido a partir de las dos primeras presentadas por Platón– como lo ha indicado M. García-Baró al decir que "La Fenomenología (...) reemprende la tercera navegación de la Filosofía" (2008); y en esto, acaso inspirado en Reale (1994, 2000, 2008); y ambos, a su vez, motivados por la manera en que san Agustín leyó tanto el libro VI la *República* como el *Fedro* –99c–. De ahí que se entienda la expresión de Husserl: "Mi vida y la de Platón son una".

vuelve al lugar donde antes estaba o al estado que tenía. Aparentemente se ha dado un "giro de 360°", como una "vuelta al mismo lugar": *tiempo-noria*; para quedar como al principio. Sólo que ahora no se tiene *mundo*, sino *mundo de la vida*. Éste es un "giro" que, típicamente, se puede señalar como el paso de la *objetividad* a la *objetivación* (Cf. Vargas 2006: pp. 47-58; y, pp. 74, 111, 154). Ésta es *esfera de propiedad* ("*Eigenheitssphäre*"; cf. Husserl, 1966: § 44) que se expresa como un *ser-con* (*Mitsein*). En ella no sólo se *capta* lo otro, sino también –aunque ahora no sea el tema– al *alter*:

> La objetivación del objeto temporal descansa, en suma, sobre los siguientes momentos. El contenido de sensación que pertenece a los diferentes puntos actuales de ahora del objeto puede permanecer absolutamente invariado en su cualidad, pero, por lejos que se lleve la *identidad del contenido*, no tiene *verdadera identidad*. La misma sensación ahora y en otro ahora entraña una diferencia, y es una diferencia fenomenológica que corresponde al lugar absoluto del tiempo. Tal diferencia es la fuente primigenia de la individualidad del "éste", y con ello la fuente primigenia del lugar absoluto del tiempo. Cada fase de la modificación tiene "en esencia" el mismo contenido cualitativo y el mismo momento temporal, aunque modificado, y los tiene en sí de tal modo que ello haga posible la aprehensión subsiguiente de *identidad*. Esto por el lado de la sensación, o sea, de los sustratos de la aprehensión. Los diferentes momentos soportan diferentes vertientes de la aprehensión, de la auténtica objetivación. Una vertiente de la objetivación encuentra apoyo en el puro contenido cualitativo del material de la sensación (...). En el flujo de la modificación de pasado esta materia es mantenida fija en su *identidad*. Una segunda vertiente de la objetivación surge de la aprehensión de los representantes del tiempo. También esta aprehensión es mantenida fija en el flujo continuo de modificación (Husserl, 2002a: p. 86; 1966: p. 66; *s.a.t.*).

El *mundo* se ofrece, se dona, al *sujeto*; el *sujeto* mismo es *objeto en el mundo*[6]. Ahora bien, el *enlace* entre uno y otro, en resultas, es la *temporalidad*: acaecer aquí y allá, en el *sujeto* y en el *mundo*. Pero, ¿cómo se *percata* aquél de éste? Como se ha descrito, por una *operación reductiva*. En ella el *mundo* viene al caso, acaece; más aún, *es lo que viene al caso* –como en la sentencia de Wittgenstein: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*–. En la *operación reductiva* el sujeto *constituye* su *atenerse* al *ahí* (*Da*); ese ahí, como tal, llega a tener, para el sujeto, *sentido objetivo*. El *ahí*, reducido, es un *mismo* (y siempre *posible* en sí de ser *diferente*[7]).

[6] Esta es la famosa paradoja de la subjetividad de Husserl. Cf., por ejemplo, Husserl (1991a: §§ 53 a 54, pp. 188-196; 1976: pp. 182-190; 1970b: pp. 178-186); cf. también Jackson (1987).

[7] El *diferendo* es, en sí, fenomenológicamente, horizonte de superación del positivismo. Todo "cubrimiento" o "recubrimiento" de lo dado a la *experiencia subjetiva* tiene siempre la posibilidad de ser re-elaborado. Si, en efecto, tal y como ocurre, el *sentido* se sedimenta y se sedimenta a través de la *objetivación*, entonces se requiere *volver a empezar*, criticar, variar el horizonte, *ir a las cosas mismas*: "como una noria". Por eso se ha hablado, atrás, del *tiempo-noria*.

Ahora bien, en la experiencia subjetiva la *objetivación* se opera sobre la base de *percepción, recuerdo* y *expectativa –impresión primordial, retención* y *protención; presente, pasado* y *futuro–*; en estas operaciones se *estructura* el *sentido*; sin ellas el sujeto carece de "materiales" para *elaborarlo*; esta *estructura* de la *constitución de sentido* es un *invariante* (Husserl, 2002a: p. 46; 1966: p. 23). Todo *sentido* tiene en su base constitutiva un darse *–percepto–* sobre el que se opera rememorativa y/o expectantemente. Esta *estructura* (*percepción, recuerdo, expectativa*), para cada *sentido* en cuanto tal, es lo dado como permanente "'a lo largo de' todo este río o flujo de conciencia" (Husserl, 2002a: p. 47; 1966: p. 24) como *retención-protención* de la experiencia.

Así, la íntima cercanía entre "sensación" y "sentido" permite comprender cómo con el primero se designa el *mundo exterior* mientras con el segundo el *mundo interno* o *inmanente* (Husserl, 2002a: p. 55; 1966: p. 32). No obstante, el *sentido* no requiere un recíproco *mundo exterior* como referente, pues los *datos inmanentes* son –ellos mismos– referente[8].

La relación constitutiva que opera los procesos de *objetivación* torna equivalentes: *sensación-percepción, sentido-percepto*; sólo que esta relación está plenamente constituida con referencia al *mundo exterior.* Se comprende que, en el orden del *sentido objetivado,* "la percepción (...) se constituye, sobre la base de sensaciones, como presentación" (Husserl, 2002a: p. 57; 1966: p. 35).

De ahí que el *sentido* pueda ser comprendido como una *estela distendida temporalmente.* "El punto ahora tiene para la conciencia de nuevo una estela temporal que se despliega en una continuidad de aprehensiones de recuerdo" (Husserl, 2002a: p. 57; 1966: pp. 35-36). El sujeto tiene que volver sobre lo dado a la experiencia para *reducirlo,* para desplegar sobre ello el *sentido*; pero, lo dado se dona por *escorzos.* A una presentación o manifestarse del "dato" le sucede otra u otro, así e indefinidamente; y no se agota el sentido en una captación y mucho menos en un *cubrimiento.* Ahí es, entonces, cuando la *distención temporal* acontece sobre los "contornos" (o escorzos) del fenómeno. Y, si éste es *espacial,* lo espacial se *reduce* a su *manifestarse temporal.* La constitución ahonda sobre un *momento* del despliegue fenoménico; lo transmuta en una *permanencia de identidad* –que tiene tras sí todo su *haber-sido* y que ofrece toda su *potencia-de-ser.*

[8] Acaso, sobre este asunto, Husserl continúa respondiendo más que a la polémica propuesta por Frege a su *Filosofía de la aritmética*, a la teoría del referente expuesta por éste. "En caso de tratarse de un objeto inmanente, sí vale, sin embargo, que si "aparece" una sucesión, un cambio o una alteración de datos inmanentes, entonces existe también con absoluta certeza" (Husserl, 2002a: p. 56; 1966: p. 34).

Ahora cabe decir que el *sentido* es *estela* –como ya se vio– y el *entorno* –a una– espacialización del tiempo y temporalización del espacio. "La intención hacia el entorno depara para cada uno de los "posibles" fenómenos una estela de intenciones. Lo mismo ocurre con la intuición de un ser duradero que percibo ahora y que pongo como habiendo sido sin haberlo antes percibido ni ahora recordado, y que pongo asimismo como habiendo de ser en futuro" (Husserl, 2002a: p. 82; 1966: p. 61). *Entorno* y *contorno* son modos recíprocos del darse; con el primero se designa el *ente* en su múltiple relación con el *universo óntico*, con el segundo se refiere la operación reductiva que pasa de la experiencia de un *ente* a su caracterización como *fenómeno*. Precisamente esto es lo que hace el sujeto. A esta operación reductiva, que traslada y transmuta el *ente* en *fenómeno* se la puede designar como el *fenomenologizar*[9].

Ahora bien, en rigor el sujeto en su despliegue mundanal *no siente*, él *percibe*; lo percibido se le da como un *todo* o como *unidad de sentido*. En el *manifestársele primigenio* el *ente* al sujeto hay una unidad entre *sentido-percepción-intuición*; y la hay porque, una vez que *se da* para el sujeto, se le ofrece, exactamente, como *fenómeno* en una *operación reductiva* que es, a su vez, *dadora de sentido*; y, se despliega eidéticamente[10]; "llamamos percibida a *toda la melodía* aun cuando sólo en el punto de ahora sea percibido" (Husserl, 2002a: p. 60; 1966: p. 38). Un *ahora percibido* es un *puro presente vivo* que se *reduce* a la *esfera de propiedad* que se *dona* en la *correlación*. En efecto, hay un *mundo en verdad existente*[11] –que por brevedad se puede llamar ahora, sin la aclaración requerida: *hylé*–, que se *transmuta* en *esfera de propiedad*. Esto acontece como *percepción*, o como *operación reductiva* con el esquema:

[9] Que a esta misma *operación reductiva*, variado el horizonte, se la pueda llamar *operación* o *darse interpretante* de la experiencia del *Dasein* no es asunto ahora; pero, sin duda, queda ahí presentado el anclaje de tal carácter *interpretante* como constitutivo mismo del ser del *Dasein*.

Por cierto, la pregunta formulada por Heidegger en el sentido de que la *vivencia* como tal sólo se comprende al ser interpretada es, justamente, a la luz de lo expuesto, lo que da lugar para pensar el *sentido* como un puro *cabe*; sobre todo cuando indica: "la descripción en 'en todas las circunstancias' un aprehender-en-palabras. [...] Toda expresión verbal es generalizante, una expresión de y para la universalidad. (...) no hay ninguna aprehensión inmediata de vivencias" (cf. Heidegger, 2005: p. 125).

[10] Es importante esta observación porque es ahí donde Husserl se diferencia de Kant en su doctrina de la *intuición*. En éste sólo se habla de *intuición sensible*; en aquél hay *intuición categorial* que se puede entender como *sentido del sentido*.

[11] ¿Verdad como *adequatio*? Sí, pero ahora transformada en *impleción* por haber introducido la variable *tiempo*. "(...) cuando los datos sensibles (...) soportan de continuo caracteres de aprehensión de constitución de cosas espaciales, entonces el tiempo fenomenológico, el de los datos de sensación y aprehensión de cosas, y el tiempo espacial de las cosas deben coincidir punto por punto" (Husserl, 2002a: p. 112; 1966: p. 93).

dato sensible+vivencia del dato=percepto

que, por facilidad –dado que no se trata en rigor de una conjunción, sino de una *función correlacional*– se puede expresar, en lógica clausal, así:

$$P(d,v)$$

donde P refiere el *percepto*, *d* el dato sensible y *v* la *vivencia del dato*. Ahora bien, propio de la *función* es su despliegue temporal. De ahí su adecuada expresión como tal. Se comprende entonces que se trata, por así llamarlo, tanto de un *sistema dinámico* como *abierto* en el cual la *donación de sentido* es el darse –de lo óntico[12]– a la percepción. En cuanto percepción, que tiene su *identidad*, el *sentido* enlaza los momentos de la distensión de la estela temporal; aquí "Percepción es (...) el acto que pone algo ante los ojos como ello mismo, el acto que *constituye originariamente* el objeto. Su opuesto es la *evocación que re-presenta*, la *re-presentación vicaria* (...)" (Husserl, 2002a: p. 62; 1966: p. 41). La *evocación* –recuerdo– es un *darse-no-originario*; el único modo originario de la *donación* es en el encuentro correlacional que motiva los procesos perceptivos[13].

El ámbito de la *percepción* es el del *sentido-no-nombrado* o pre-predicado; todavía no se tienen y no se requieren *nombres*, ni proposiciones, ni sintaxis; "(...) llamamos percepción al *acto en que todo "origen" se halla*, al acto que *constituye originariamente*, entonces el *recuerdo primario* es *percepción*. Pues sólo en el recuerdo primario *vemos* lo pasado; sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente" (Husserl, 2002a: p. 63; 1966: p. 41). La *percepción*[14] es no el *componente primario* –que, en efecto, es el *ente*–, sino el *estrato primario* del *sentido*. Todavía, pese a que todo él opera como *fuente del lenguaje*, en sí, es *extralingüístico*[15].

§ 4. El *yo puedo en la reducción temporal del darse subjetivo de mundo*

Hay creador del sentido, un responsable de desplegarlo, un *quien* para quien lo *allende* se torna en una plétora; un *quien* que experiencia el mundo, *quien* a su vez pasa de su carácter *substante* –que en resumen, se puede comprender como *estar-*

[12] Obviamente, aquí se refiere cualquier variedad de ente: los formales, los propios del "sentido del sentido", los del "entorno con su contorno", etc. En todo caso, se trata de la variedad de expresiones de las *estructuras* que, por brevedad y sin la explicación debida, se engloban bajo el título *mundo de la vida*.

[13] Bien que éstos se pueden "completar" sin la manifestación de todos los *escorzos* o *lados* del *ente* ofrecido en la *donación*. Así, entonces, de este modo se configura la *intuición* como *llenar anticipado* que puede ser defraudado o ratificado; es la *verdad* como *cumplimiento* o *llenamiento de sentido* (la *Einfühlung* de la *Anschauung*).

[14] Así como en el ámbito de la *intuición*; pero dado que no se trabaja aquí una exposición sistemática de ésta, sólo se anota al margen.

[15] Lo que en sí se designa *lingüístico* y *extralingüístico* cuenta con ejemplos puestos por: Gendlin (1982), Zirión (2003: pp. 209-221), Vargas Arbeláez (2004: pp. 79-88), entre otros.

ahí– a su ser *subjecto* –que en resumen, se puede comprender como *ser-ahí*–; esto es, no sólo hay un *quien* que *padece* el entorno, sino que lo *elabora* o un para *quien* cobra mérito –de ser, de verdad, de valor, etc.–. Así, el experienciar se torna en *sentido*. Este *quien* es el *yo*.

El *yo* no es un centro o un "lugar" (*locus*) de operación, sino un despliegue constitutivo que se puede comprender bajo la metáfora de un *río* o un *torrente de vivencias*. La constitución del *yo* acontece, pues, como un paso del *estar* al *ser*; o, más exactamente, es el tránsito del *estar-substante* al *ser-subjecto* (Vargas, 2005: pp. 52, 69-77, 93, 98-106, 216-223, 231-239); éste es una comprensión de sí como un *puedo*; concretamente, como un *yo puedo*; que tiene carácter volitivo y, en cuanto tal, es expresión de *poderío* –de *voluntad de poderío*[16]– y se determina como tal en la *ejecución* de sus *operaciones subjetivas constitutivas*. Entonces, y sólo entonces, la *"intencionalidad" es "responsabilidad"* (cf. Hoyos, 1976; Husserl, 2002a: p. 65; 1966: p. 44). Así, el *yo puedo* es indesligable del *sentido* como una esfera de libertad o como la esfera misma de la libertad. "Según ley de esencia (...) el sentido (...) es (...) una esfera del "yo puedo". Cada grado superior es por principio una actividad de la libertad (lo que no excluye la existencia de obstáculos)" (Husserl, 2002a: p. 38; 1966: p. 16).

El *yo*, en cuanto *yo puedo*, constituye o construye sentido; en esto consiste, justamente su despliegue, su "ser". "Yo "puedo", pues, por uno u otro camino, llegarme hasta donde está la cosa y verla, puedo todavía encontrarla, y puedo luego retornar de nuevo y producir la intuición en "posibles" series fenoménicas que se repitan" (Husserl, 2002a: p. 81; 1966: p. 60). *Volver a las cosas mismas* es una *determinación* de la *voluntad*; en una decisión de este tipo –es decir, *voluntaria*–: al intuir el yo *anticipa deliberadamente* una *unidad de sentido* desplegada a partir del *escorzo*, de la *parte* que permite "idear" el *todo*; tal anticipación se puede llenar o decepcionar en la experiencia prosiguiente.

Las sensaciones aparecen como *fluidos* que *afluyen* dentro del *torrente de vivencias*, que *fluye*. En las sensaciones se *enlazan* lo allende y lo aquende. Dentro de esta metáfora, el *yo* es el río mismo en su darse. La percepción es una suerte de *estar como observador del río* aunque se transite en su curso o aunque se hagan inmersiones y se bucee en él. "La percepción se levanta sobre la sensación. La sensación,

[16] En este sentido tiene valor preguntarse: ¿cómo la *re-presentación*, por un lado, se relaciona con la *voluntad* y, precisamente por ello, por otro lado, hay una *conexión* entre *voluntad* y *conocimiento*? En el intento de responder resultaría que éste es una construcción. "La evocación, la re-presentación de una vivencia cae *a priori* en el dominio de mi *libertad*. (Este "yo puedo" práctico, y no una "mera representación")" (Husserl, 2002a: p. 64; 1966: p. 42).

que funciona presentativamente de cara al objeto, forma un continuo incesante (...)" (Husserl, 2002a: p. 69; 1966: p. 47). Análogamente a como el darse intuitivo se despliega volitivamente, la percepción toma del "continuo incesante" de la sensación *aspectos* o *escorzos* –no la totalidad del presente presentado en la sensación–; de ahí que se opere "'hundimiento en el pasado' (...), fluir (...), libertad; (...) libre recorrer" (Husserl, 2002a: p. 69; 1966: pp. 47-48) que son dados en el *torrente de vivencias*; que pueda volver a ser *representificado* o *intuido* en un otro presente.

En el "curso de vivencias con la configuración temporoconstituyente universal, [que] constituye un objeto inmanente[17]" (Husserl, 2002a: p. 73; 1966: pp. 51-52) el sentido es obrado por el sujeto. Éste tiene que *volverse* sobre las *vivencias*, y de la pluralidad del darse, *objetivar* lo dado hasta que tome –para quien vive la experiencia– la cualidad de *objeto*. Tal objetivación se da como un *modo de atenerse a lo allende* que, en sí, es una *estructura de sentido*. Una tal *configuración temporoconstituyente* es, en sí, *inmanente*; elimina toda trascendencia, aunque, evidentemente, se refiera o pueda referirse a ella.

En el orden de la *configuración temporoconstituyente*, en cuanto sentido, "todo recuerdo contiene intenciones de expectativa cuyo cumplimiento conduce al presente. Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones que constituyen vacíamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento" (Husserl, 2002a: p. 73; 1966: p. 52). El sentido *enlaza* los tres modos del tiempo: el recuerdo, el darse, la expectativa; el pasado, el presente, el futuro; *el haber-sido*, el *ser*, el *poder-llegar-a-ser*[18]. Se puede afirmar ahora que en la experiencia humana, *subjetivamente*, *tiempo* y *sentido* se transforman mutuamente: sólo hay *temporalidad* porque se constituye en *sentido*, y es su fuente; pero hay *sentido* porque hay experiencia distendida *temporalmente*.

La relación *tiempo-sentido* se obra y reobra como una operación –o efecto, que no excrecencia– del *yo puedo*; es en el horizonte de éste en el que las vivencias van tomando colorido, 'forma', despliegue; "(...) cada novedad reobra sobre lo viejo, cumple su intención prospectiva y con ello determina, prestando a la reproduc-

[17] En todo caso, para el tratamiento de la fenomenología –en castellano– hay que precisar la diferencia entre "interno" e "inmanente" sobre todo de cara a la diferencia que se plantea en las lecciones de 1907. La traducción de Serrano de Haro usa las dos expresiones: "La propia evocación o re-presentación es un acontecimiento de la conciencia *interna* (...). Y en el mismo lapso de tiempo *inmanente* en que ella tiene efectivamente lugar podemos "libremente" acomodar fragmentos mayores o menores del suceso evocado en sus modos decursivos (...)" (Husserl, 2002a: p. 69; 1966: p. 48; *s.a.t.*).

[18] Con respecto al título de este capítulo, sin más, puede afirmarse: *quod erat demonstrandum* (q.e.d.).

ción una determinada *coloración*" (Husserl, 2002a: p. 75; 1966: p. 54; *s.a.t*), "entorno" (Husserl, 2002a: p. 75; 1966: p. 55). Aunque sea una metáfora, el *sentido* es *colorido*; propiamente, *colorido de la vida* que vive el sujeto en el mundo; es colorido del mundo de la vida (cf. Zirión, 2003: pp. 209-221).

§ 5. Lo *invariante en la variación*

A manera de síntesis, se puede establecer que el sentido es:

- Puro darse intuitivo;
- Anuncio, que *anuncia*; es profético;
- *Indesligable* del recuerdo (del-haber-sido);
- *Ahora* caracterizado por la *novedad*; *novedad que irrumpe*;
- Constitución subjetiva temporal;
- *Fluente*, río heraclíteo (*vid. Infra.* Cap. V) de las vivencias del *yo* (*yo puedo*);
- *Siempre mismo y siempre diferente*;
- *Unidad de identidad*;
- *Límite* en el presente del *punto yo*;
- Ámbito en el que se *estabiliza* el aparecer en su darse;
- Esfera que se constituye-construye desde el *punto cero vivencia*;
- En tanto *intencionalidad*, es tanto transversal o sincrónico como longitudinal o diacrónico;
- En fin, es un puro *cabe*: vivencia-interpretación de la vivencia.

El *sentido*

Como puro darse intuitivo es un *presente* y *ahora vivo* en el que "(...) sólo quedan no intuitivas las intenciones que apuntan hacia atrás al antes y las que despuntan hacia adelante" (Husserl, 2002a: p. 76; 1966: p. 55). En sí, pues, es el momento del *acontecer*; cuando se está manifestando pura y absolutamente el *ahí*; sin embargo, en ese *ahí* se enlaza lo plenamente intuido con lo anticipado y con lo recordado.

En cuanto *anuncia*. "(...) como cuestión de principio, es pensable una *conciencia profética* –una conciencia que quiera pasar por profética– para la que esté a la vista en expectativa cada uno de los caracteres de lo por venir" (Husserl, 2002a: p. 77; 1966: p. 56; *s.a.t.*). No se trata de un *anuncio escatológico*, sino de una *anticipación* que

se llena o se invalida en su pretensión –es el juego correlativo de *sentido* y *validez*: el sentido anuncia, la experiencia ratifica o rectifica lo anunciado.

Ahora bien, hasta cierto punto es *indesligable* sentido y recuerdo-del-haber-sido[19]. "A la esencia del recuerdo pertenece primariamente el ser conciencia de un "haber sido-percibido". Si yo recuerdo de modo intuitivo un suceso externo, tengo una intuición reproductiva de él" (Husserl, 2002a: p. 78; 1966: p. 58). La intuición no tiene por referente exclusivamente la percepción –que en último término reenvía a la sensación–, sino que a través del recurso al recuerdo se puede captar la *unidad de sentido* –como una plétora– del *haber-vivido* o del *poder-llegar-a-vivir* en una u otra orientación de ser.

El sentido, entonces, siempre es un *ahora* caracterizado por la *novedad*. "(...) fenomenológicamente: la conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma constantemente en una conciencia de pasado, mientras que al mismo tiempo se alza siempre una nueva conciencia del ahora" (Husserl, 2002a: p. 82; 1966: p. 62). Así, *vida atenta* es la que vuelve y pone en despliegue el sentido, la que no se atiene a "ese camino trillado" (Diels, 1922: DK 28 A 1) que, hasta cierto punto, en su estabilización, positiviza el sentido. Así, en el intento de permanecer en el *volver a las cosas mismas*, el sentido es *novedad que irrumpe*; "(...) el momento de ahora se caracteriza como lo nuevo. El ahora que en el mismo instante se hunde ya no es lo nuevo, sino lo que ha sido desplazado por lo nuevo" (Husserl, 2002a: p. 83; 1966: p. 63). En la novedad radica, entonces, el carácter reductivo de la conciencia, de ese ámbito en que lo dado se transmuta de su *ser dato* en *sentido*; es cuando el *mundo* se troca en *mundo de la vida*; cuando, en fin, lo *allende* se vuelve *aquende* y, por eso, es *esfera de propiedad* en la cual *todo* sentido de... (*i.e.* objeto) es constitución subjetiva temporal[20].

Como y en cuanto temporal, el sentido es *fluente*; es el río heraclíteo de las vivencias del *yo* (*yo puedo*) en el cual "(...) las fases de ahora de la percepción experimentan continuamente una modificación; (...) fluyen. [Son un] hundirse en el tiempo" (Husserl, 2002a: p. 84; 1966: p. 64); lo dado, por estable que aparezca, una vez reducido a la *esfera de propiedad* vuelve a ser puesto en la dinámica de reencubrimiento de sentido que, a su vez, tiene que encontrar validez.

[19] Esto se enlaza con el punto de vista de Ricoeur; pero, por brevedad, no será tratado aquí; *vid. Infra*. Cap. V).

[20] "(...) estos contenidos son (...) objetos temporales; (...) ellos producen una sucesión como un continuo de impresiones originarias y de retenciones, y (...) estos escorzos temporales de los datos de sensación tienen su significado para las determinaciones temporales de los objetos que se constituyen por medio de ellos" (Husserl, 2002a: p. 83; 1966: p. 63).

El *sentido* es *siempre mismo y siempre diferente*; en "la continuidad con que vuelve a construirse un nuevo ahora [se] nos muestra que aquí no se trata sólo de "novedad" en general, sino de un momento continuo de individuación del que toma su origen el lugar del tiempo. A la esencia del río modificante pertenece el que este lugar de tiempo se ofrezca idéntico y como necesariamente idéntico" (Husserl, 2002a: p. 86; 1966: p. 66); pero a esta necesidad de *identidad* le corresponde su múltiple manifestarse en que se diferencia, una y otra vez en el orden de la comprensión. Por eso, al cabo, el *sentido* se establece como *unidad de identidad* en la temporalidad de la apercepción de la objetividad; pues la "Objetividad presupone conciencia de unidad, conciencia de identidad" (Husserl, 2002a: p. 88; 1966: p. 68); así, pues, el sentido no sólo unifica y estabiliza el conjunto de lo experienciado, sino que simultáneamente abre nuevos horizontes para la comprensión –de sí y del otro– de *lo mismo* dado a la subjetividad. En esta perspectiva, el *sentido* es el *límite* en el presente del *punto yo* –en tanto *yo puedo*–. "Todo tiempo percibido es percibido como pasado que termina en el presente. Y el presente es un límite" (Husserl, 2002a: p. 89; 1966: p. 69). Claramente, como *límite* que es no corresponde exclusivamente al *haber-sido* ni al *poder-llegar-a-ser*, sino que en un momento se mueve hacia uno y luego hacia otro de los extremos; desde luego, sin zozobrar en ninguno de ellos, pues, entonces, perdería precisamente su carácter mismo de *límite*.

Por esto, en un momento dado –con todo y los riesgos de la positivización– el sentido *estabiliza* el aparecer en su darse; en "El suceso que aparece tiene siempre en lo sucesivo idénticos valores temporales absolutos" (Husserl, 2002a: p. 89; 1966: p. 69); esto no quiere decir que no puedan advenir otros sucesos, del darse, y con ellos nuevas y diversas comprensiones; lo que quiere decir es que en cuanto suceso se precisa estabilizar una manifestación del sentido que, aunque empobrece la dinámica del darse, permite un *atenerse a*... lo vivenciado como si fuera en sí y de por sí estable; pero claro, el sujeto –en sí fluente– capta la temporalidad en su fluencia. Toda vivencia, entonces, puede ser *punto cero* de la constitución-construcción de sentido. "Cada punto de tiempo que ha retrocedido puede gracias a un recuerdo reproductivo convertirse en el punto cero de una intuición de tiempo, y ello en repetidas ocasiones" (Husserl, 2002a: p. 90; 1966: p. 69-70). Lo que se capta en la fenomenología de la relación *subjetividad, tiempo, sentido* es que en la libertad constitutiva-constituyente del *yo puedo* no sólo está la posibilidad de "detener", sino también de "volver a poner en movimiento"

el fluir temporal del darse de lo que hay. El *sentido*, entonces, como *intencionalidad*, es tanto transversal o sincrónico como longitudinal o diacrónico[21].

Aquí se puede entonces establecer como un *invariante* –es decir, propio del *eidos* de la relación *subjetividad, temporalidad*– que el *sentido* mismo es un puro *cabe*: vivencia-interpretación de la vivencia. "Es evidente que cada punto de tiempo tiene su antes y su después, y que los puntos y lapsos precedentes no se dejan condensar en forma de un acercamiento a un *límite* matemático, como, por ejemplo, con el *límite de intensidad*. (...) Un ahora es siempre y por esencia un punto-borde en una extensión de tiempo" (Husserl, 2002a: p. 90; 1966: p. 70; *s.a.t.*).

En la metáfora del *río* y de su *fluir* el *torrente de vivencias* que es el *yo* en su *transcurrir* fenomenologiza el *ahí* con su experiencia, lo eleva a sentido –en ocasiones, deteniéndolo–, vuelve y lo regresa al *río* y lo enriquece al ponerlo en interacción con otros *fluidos*; y, vienen y van nuevos sentidos –interpretaciones– de las vivencias. Ahí es un *puro cabe* en el cual la *subjetividad constituyente* es *dadora de sentido*. "(...) consideramos los fenómenos *constituyentes*, encontramos un flujo, y cada fase de este flujo es una *continuidad de escorzamiento*" (Husserl, 2002a: p. 94; 1966: p. 74); y parece que no se agota la cifra de posibilidades de *reemprender* la *motivación* de nuevos sentidos.

§ 6. ...*si nemo a me quaret, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*

> (...) este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada "objetivo" en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como "flujo", "río", como algo que brota "ahora" en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos eco. *Para todo esto nos faltan los nombres* [*s.a.t.*] (Husserl, 2002a, p. 95; 1966, p. 75; 1991b, p. 95).

Este *flujo*, este *río*, sin más, es el *sentido constituido*. "(...) si un flujo que se cierra sobre sí, el de un suceso u objeto duraderos, ha discurrido, yo puedo ciertamente volver sobre él la vista" (Husserl, 2002a: p. 100; 1966: p. 80), se *escorza*. Puede verse de lo mundanal un *fragmento* –siempre y tan sólo: *un fragmento*–, pero se *hunde*

[21] "(...) si vivo atentamente la 'intencionalidad transversal', se ofrece entonces el sonido que dura. Pero si adopto la actitud hacia la "intencionalidad longitudinal" y hacia lo que en ella se constituye, entonces aparto la mirada reflexiva del sonido (...) y la dirijo hacia lo nuevo de la sensación originaria" (Husserl, 2002a: p. 102; 1966: p. 82).

en el pasado y vuelve y se renueva por su protentividad y no se alcanza a anticipar plenamente. Esta es la dialéctica del sentido: su manifestarse sólo en parte; su ocultarse, sólo en parte.

Ciertamente, vuelve y queda vigente la sentencia agustiniana: *si nemo a me quaret, scio, si quarenti explicare velim, nescio* (*Confessiones*; Lib. XI, cap. 14-28). Esto es comprensible sólo en parte; allá cada quien si a la imposibilidad de una plena y satisfactoria explicación lo llama el *misterio*; así aparece denominada en fragmentos de la literatura, así en algunos fragmentos de la filosofía. Entre tanto es fuente de motivación para nuevas ideas o para renovar antiguas tradiciones.

Como queda visto *para todo esto nos faltan nombres*. Esta es la posición de la fenomenología: volver a buscar lugares desde los cuales se pueda enunciar el asunto, poner en marcha una y otra vez el intento de desplegar la comprensión; mantener el trípode de la relación *subjetividad, tiempo, sentido* como *cosa misma* sobre la que se requiere seguir investigando.

Capítulo IV

CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y CONSTITUCIÓN SUBJETIVA DE MUNDO

§ 1. El *carácter social de las ciencias sociales*

En 1996 Hoyos y Vargas concluyeron la investigación, que luego se dio a la prensa (1997, 2002), titulada *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. En ella se describió genéticamente el origen del desarrollo habermasiano de la *teoría de la acción comunicativa* hacia *las ciencias de la discusión*. En ambas se sostienen posiciones intelectuales en que se argumenta la concepción según la cual el *giro lingüístico* es presupuesto para comprender, dar sentido y realizar las estrategias propias de la interacción simbólica, que construyen a la par *mundo de la vida* y *racionalidad civil*. No obstante, y según como se expuso en el estudio referido, la *cosa misma* de las *ciencias de la discusión* es, precisamente, la de realizar un horizonte tendiente a *hacer que las ciencias sociales vuelvan a ser sociales*.

El remoto punto de partida de esa investigación fue el hallazgo de los límites y posibilidades de la teoría o doctrina del lenguaje en la concepción fenomenológica de Edmund Husserl. Si bien éste refiere el asunto, visto desde el *giro lingüístico* queda preso de la "conciencia monológica" e incluso le atribuye al mismo cierta legaliformidad lógica –que da con una expresión de la *nomología*.

No obstante la limitación referida, parece incontestable el hecho de que *los sujetos del diálogo tienen que ser constituidos, plena, consciente y concretamente, para ejecutar la interacción comunicativa*; es decir, se requiere que el lenguaje sea "experimentado en primera persona" para que las expresiones y el sentido de las mismas mantengan por referente el *mundo de la vida*. De ahí que pueda ser ejecutada una *fenomenología*

del lenguaje y, del mismo modo, una *fenomenología lingüística*. Con la primera se designa el estudio en el que la *cosa misma* son las estructuras lingüísticas (no sólo la lengua, el habla, la *parole*), propias de la experiencia subjetiva de mundo; con la segunda se hace referencia a la mediación del lenguaje en la cotidianidad de los sujeto, al realizarse. Se preserva, con ello, la correlación tanto en la vía *sujeto-lenguaje*, como en la vía *lenguaje-sujeto* (cf. *Supra*. Cap. I, § 3; Vargas, 2003).

En cualquiera de los casos, el resultado manifiesto es que si se abandona el sujeto y su constitución trascendental, se decapita el *ser personal* que otorga y recibe el sentido (del mundo, de los otros, de sí mismo).

Al revisitar ese estudio, desde luego, no sólo se da como "hecho positivo", constatable, un relevo conceptual de las *ciencias de la discusión* por la *detrascendentalización* del sujeto, sino que hay necesidad de ampliar la *base fenomenológica* de la comprensión del lenguaje y de la experiencia subjetiva del mismo.

Así, entonces, desde el punto de vista fenomenológico, tiene sentido evaluar los alcances y limitaciones de la *detrascendentalización* del sujeto. Tal evaluación pasa por "ir a la cosa misma" a partir de la pregunta: *¿sólo se autocomprende el sujeto en el lenguaje?* Este proceso metodológico acude a la descripción de experiencias mundano–vitales, que aquí se exponen en el § 3. A su manera, pues, en ese lugar se lleva a cabo la *tematización* –que de hecho puede ser leído como punto de partida–. Las *variaciones* y la *descripción eidética* se han expuesto en el apartado § 2. Se ha reservado el último apartado para establecer las consecuencias que tiene el asunto para la *formación* –que ahí es considerado como el *asunto* filosófico de la pedagogía; incluso en su vertiente de *antropología pedagógica*.

§ 2. La *detrascendentalización*: *alcances y límites*

> El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas (...). Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante (...). El mismo pensamiento actúa diferentemente sobre diferentes personas en "las mismas" circunstancias. Se encuentran frente a frente: pensamientos PROPIOS, que "nacen originariamente" en mi espíritu o son alcanzados por mí a partir de premisas (que eventualmente pueden apoyarse en influencias ajenas) y pensamientos ADOPTADOS.
>
> Edmund Husserl (1997: p. 316; 1952: p. 268)

El problema. En una de sus múltiples lecturas de Hegel, Habermas sintetiza la manera como comprende el *giro trascendental* kantiano, a partir de lo cual encuentra la necesidad de llegar a una "superación" (*Aufhebung*) que denomina con el título *detrascendentalización*. Para llevar a cabo una reflexión, desde la fenomenología, sobre esa presunta necesidad, se recoge sucesivamente tanto su síntesis como su objeción:

> En lo esencial el giro trascendental consiste en lo siguiente, es el mismo sujeto de conocimiento el que establece las condiciones bajo las que él puede ser afectado sensiblemente por el "mundo" o las cosas en sí. El mundo de los objetos de la experiencia posible se debe a la espontaneidad constituidora del mundo de un sujeto que no está a merced de los estímulos que en él provoca un entorno contingente, pero tampoco es capaz de crear idealmente un mundo propio para sustraerse completamente a las limitaciones que le impone la realidad. El sujeto de conocimiento crea "con plena espontaneidad un orden propio según ideas que hace concordar con las condiciones empíricas (Kant, I.; *Crítica de la razón pura*, A 548)" (Habermas, 2002: p. 186).

Dicho en terminología fenomenológica: el mundo es *inmanente* a la conciencia en su darse con sentido para la experiencia subjetiva; no es, pues, que no exista *en verdad* un *mundo*, sino que su sentido depende de las *daciones* o *donaciones* en las que los sujetos lo *configuran*, lo hacen pasar de su mera condición de *mundo* (árboles, piedras, ríos, etc.; o, "mundo uno") a *morada* del ser humano o *mundo de la vida*.

> El sujeto opera en el mundo como un elemento más del plexo de relaciones que es el mundo. (...) Un sujeto que ya de antemano *está en los otros* no tiene ninguna carencia que requiera ser compensada. Las percepciones y los juicios se articulan gracias a una red de conceptos lingüísticamente organizados; y las acciones tienen lugar dentro de los cauces de prácticas ya acreditadas por la costumbre. Un sujeto tal no puede estar consigo mismo sin estar con los demás, y es precisamente en el trato con los otros sujetos donde toma conciencia de su propio ser (Habermas, 2002: p. 189).

No resulta, pues, según la posición reseñada, ni creíble ni necesario, que se piense un sujeto que se pueda concebir como el núcleo basilar que sostenga el *sentido del mundo*, o del cual pueda decirse que es *estructura protofontanar* del mismo; pues, tanto la génesis como los "medios" en que llega a comprenderse el sujeto son –según la tríada hegeliana comentada por Habermas– "el lenguaje, el trabajo y la interacción" (Habermas, 2002: p. 190).

Según, pues, esta versión queda como resultado que es necesario orientarse a la superación del *giro trascendental* y, consecuentemente, consolidar la *detrascentalización* de la razón y del sujeto.

Esta tal *detrascentalización* se opera, entonces, como racionalidad comunicativa, en procesos dialógicos; éstos viven tanto del disenso como de la deliberación que busca comprenderlo y, en lo posible, reducirlo e idealmente superarlo.

La tesis. Visto el problema, este planteamiento quiere, ante todo, hacer visible cómo es imposible llevar a cabo la llamada *detrascendentalización* de la razón y, consecuentemente, del sujeto.

El problema queda circunscrito al planteamiento filosófico del asunto. Se parte de la propuesta de Edmund Husserl en *Ideen* II (1952) y se la pone en relación con el planteamiento de Mijail Bajtín (Bajtín, 2003). Se intenta, por tanto, relacionar la *fenomenología genética de la constitución* con la *socioestética*.

Lo que busca la presente indagación es fundamentar la inmanencia de la conciencia como presupuesto de cualquier proceso de interacción dialógica; entre otras cosas, porque el sujeto no se autocomprende plenamente en sus propios procesos expresivos, incluyendo entre éstos el discurso; por eso se hace necesario que se vuelva a abrir la comprensión desde su propia "interioridad".

Se usa la voz "interioridad", aquí, en el sentido de "inmanencia" (de la conciencia), tal como lo explicita Husserl sobre san Agustín (Husserl, 1966: p. 3; *vid. Supra.* Cap. III, § 4, nota 17). La cosa, pues, es que el sujeto no se autocomprende en un mero acto proposicional; como tampoco en el discurso, ni en el diálogo. Todos estos "momentos" *abren mundo*; pero en ellos también hay autoengaño, justificación, ideología (*vid. Infra.* Cap. V), fe y otros ámbitos que "encubren" y en otros casos "recubren" la subjetividad; de tal modo que ella no se dice y no se muestra de manera ni transparente, ni prístina.

Así, pues, se puede afirmar que el ser humano *es lenguaje*, pero no se agota en él. Hay un *plus* e incluso un μετα del lenguaje en que el sujeto es pasivamente constituido; aunque este "fondo" o "transfondo" constituido sólo se halle en o a través del lenguaje, hay una "fuente" que no se agota en él.

Además, el sujeto mismo puede ser constituido también *con* el lenguaje, pero lo que él mismo tiene –porta y comporta– es un *plus* que puede ser aquello a lo cual se refiere el lenguaje o aquello que queda insinuado por el mismo; es decir, puede tratarse de un "referente" o de un "horizonte".

La constitución del sujeto en el lenguaje. Aunque se puede estudiar este asunto desde la *dimensión extralingüística del* sentido, concierne ahora en el análisis llevar a cabo una *tematización* de los procesos a través de los cuales se constituye el sujeto mediante el lenguaje. En el lenguaje, el sujeto es el conjunto de sus sueños, "los ríos

secretos e inmemoriales / que convergen" en él (Borges, 1964: p. 314); el sujeto es la voz de la madre que le sigue hablando desde la distancia de la infancia o las formas de vida que aprendió anónimamente del padre; están en el sujeto todas las voces que lo han impactado de los libros, que han marcado su manera de pensar; el sujeto es el conjunto de recuerdos que van haciendo de él lo que he llegado a ser. Es la cantidad de revelaciones que han hecho sobre él mismo la voz de sus amigos, e incluso de sus malquerientes.

Además de la *síntesis pasiva* que va constituyendo al sujeto, éste es la *síntesis activa* que le da "palabra y voz" e incluso "entonación" para comprenderse en lo que queda como *su* perspectiva.

Visto desde el lenguaje, esencialmente el sujeto es *polifonía*. Esa "pluralidad de las voces" en cuanto el sujeto no se dedica a comprenderlas en su génesis y, consecuentemente, en cuanto no las somete a una valoración crítica: actúan como una "fuerza inercial" o como una "determinación", en cierto modo ciega o "inconciente"; ésta es una entronización pasiva del naturalismo.

Lo paradójico es que toda la propia experiencia de vida le viene al sujeto categorialmente significada por las posiciones y por las expresiones que le han sido dadas (voz de los padres, de los maestros, de los libros o los autores, de la radio, etc.), pero son las propias del sujeto en cuanto tal; algunas veces las ha evaluado críticamente para establecer su alcance; en cuanto a otras, son un "transfondo" que da por válido, de manera ordinaria, sin que llegue a precisar su alcance, aunque operen tan relevantemente como las evaluadas.

Quizás se podría decir que la *auténtica voz* del sujeto es la que emerge de lo que ha evaluado críticamente. Ésta a su vez se hace *voz del alter*: son referencias, como ecos, que otros hacen de sus ideas; otros que sus hijos, sus amigos, sus alumnos, sus lectores; aquellos, en fin, sobre los que tiene una influencia real, aunque no se lo proponga.

Y en ese paradójico despliegue del habla, va apareciendo la voz de la ciudad, de la nación, de la cultura, de la época. Con voces tan propias del sujeto y tan ajenas a él se puede llegar a suscribir el aforismo de Georg Christoph Lichtenberg: "No se debería decir "*yo* pienso": uno *piensa* como el cielo relampaguea" (1995: L-713).

Entonces, el sujeto se constituye pasivamente en el mundo del lenguaje que habla su entorno y va traspasando fronteras del lenguaje, hasta que llega a fungir en mayor o menor medida como *lugar* o como *agente* del habla. Cuando el sujeto funge como *voz* en medio de un contexto: son los otros, a su vez, quienes le otorgan ese

"poder". Sus oídos y sus ojos, sus rostros, con sus respectivos cuerpos, al dispensarle atención al sujeto, pasivamente lo constituyen como un *lugar del habla*.

Con mayor o menor grado de comprensión: se acepta que "las palabras propias de un *quien*" tomen como destino la influencia sobre los otros; pero esa voz es una más en medio del contexto que experimentan los otros.

Al cabo, la voz propia de un quien es parte de la *polifonía* de los otros.

Polifonía. El título *polifonía* implica y refiere necesariamente la voz del *alter*, sólo que ésta no es necesariamente oída en la interacción frontal inmediata con él e incluso ni siquiera necesariamente proferida por él en todos y cada uno de sus matices. En muchos casos, se trata, por tanto, de la misma voz del sujeto, en su despliegue inmanente a sí mismo. La voz del *alter* dada o conocida frontalmente, en uno de sus fragmentos, es "completada" en su trayectoria ideal por el sujeto en su reflexión, en su mismidad.

También *polifonía* designa una misma voz: recibida por todos y cada uno de los escuchas según su propio horizonte de experiencia. Una misma voz –en la mesa familiar, en el aula o que sale impresa– es recibida y asumida por todos y cada uno de los interlocutores desde *su* perspectiva, pero también como una voz en medio de otras tantas para las que se han tenido oídos; una voz se hace significativa en medio de muchas otras que contribuyen a la constitución del sentido, del mundo; de la subjetividad, del entorno comunitario.

Para la elección personal: todas y cada una de las voces son tan sólo insinuaciones. Al cabo, quien va a decidir con mayor o menor grado de comprensión (crítica) hace suya(s) una(s) voz(ces) que explica(n) o justifica(n) o sustenta(n) la determinación propia.

Aunque haya interlocutor, *alter*: la deliberación íntima es un "diálogo". Éste ocurre *in absentia* del *alter*, aunque él esté *zu handen*. Por ello este diálogo íntimo puede ser calificado tanto de "monólogo" como de "soliloquio". Ahí, en una *soledad absoluta* del alma (Husserl, 1982b: I, pp. 241-242) –incluso en presencia del *alter*– el sujeto mantiene como referente no sólo las voces de los otros, sino también el horizonte comunitario, intersubjetivo.

El diálogo, simultáneamente, en la *vida solitaria del alma*, es *polifónico* tanto por lo que hace a la proveniencia de las voces como por lo tocante a las consecuencias de toda decisión que tome el sujeto con respecto al horizonte vital-comunitario, que es el terreno o mundo de su experiencia, en su darse concreto.

El *diálogo* en la posición que se ejecuta en la interacción verbal de dos o más interlocutores no es más que el fragmento de una *sincresis* (Bajtín, 2003: p. 162) o de una confrontación que se prolonga, prácticamente, de una manera indefinida en la *vida solitaria del alma*.

En principio, por tanto, tiene privilegio o preeminencia la *sincresis* que acontece en la deliberación íntima que lleva a cabo el sujeto, sobre la parcial, fragmentaria y esporádica, que está puesta en ejecución en los procesos en los cuales intervienen dos o más sujetos, frontalmente.

La *sincresis íntima* no sólo confronta las diversas versiones, sino que procura evaluarlas en función de un "bien comunitario", de una acción buena (propia o del otro), de un acierto personal (que tiene efectos sobre la vida compartida). Así, pues, uno de los *lugares* donde se halla más plenamente presente el otro es ahí, en la deliberación solitaria. No ocurre, por tanto, que el otro quede despojado de su mismidad, no es que el sujeto meramente se represente al otro –en lugar de preguntarle–, sino que el otro es tomado en su plena autonomía –en su autonomía de "personaje"[1]– para considerar la trayectoria ideal tanto de su pensamiento como de su comportamiento.

Obviamente, validar el pensar sobre el otro con la perspectiva del otro supone recurrir a lo que se ha llamado el *fragmento de interacción frontal*, la *sincresis compartida*. En esa "validación" se puede confirmar lo que los planteamientos del otro han dado para pensar; también se puede: corregir –por el otro directamente o por nosotros, la interpretación que se ha hecho de su punto de vista; o, en general, la representación del otro–, ampliar, variar, generar.

Esa "puesta en marcha del móvil que persistentemente se traba", a través del diálogo, en la confrontación –*frontal*– es una instancia, pues, como se ha indicado, de la validación; pero para que ello ocurra se precisa: preverlo, anticiparlo, diseñarlo.

Los interlocutores también están atravesados por una *ética del diálogo* (no sólo por una *ética de la comunicación* con sus pretensiones de verdad, sinceridad, rectitud y corrección). El diálogo antepone como presupuesto la falta de transparencia o de autocomprensión de parte del sujeto para consigo mismo. Como lo experi-

[1] "(...) él es el mismo, no meramente como tipo corporal, sino también como tipo espiritual; tiene sus peculiaridades empíricas y en cuanto tipo espiritual es una unidad comprensible.

(...) Aprendo, empero, a ver en el interior del otro, llego a conocer a la persona misma íntimamente: el sujeto de la motivación, que emerge precisamente cuando me represento al otro yo como motivado así" (Husserl, 1997: p. 321; 1952: p. 273); cf. Bajtín, 2003 (pp. 23, 25, 38-39).

menta cada quien, en muchas ocasiones, en calidad de interlocutor: lo que para alguien es de suyo válido, bueno, justo y verdadero, es algo en que –en ocasiones– los interlocutores lo ven como algo turbio, con un interés que el actor mismo no ha pensado, vinculado a facetas de su biografía que no estaban en el orden de sus consideraciones judicativas; y eso que no tenía dolo, ni asomo de tal, en la posición del actor, aparece, por el develamiento del *alter*, como tema o posición que quizás debería ser revisada, en unos casos, o, en otros, como una pretensión de verdad que bien podría sustentarse, ser cumplida, llegar a convalidación incluso a pesar de "su origen" (de la biografía del actor, en cuanto sujeto, anclada a una tradición, una clase, una región, etc.).

Si los interlocutores esperan la "corrección" de un actor, en su actuar, porque es de *x* o *y* tipo (más viejo, conservador, clase media, de extracción campesina, profesores, fenomenólogos, etc.) y si, en efecto, el actor corresponde a uno o varios tipos[2] de los que parece que nutren su argumentación: en sí esto no es fuente ni de validez, ni de invalidez de las aserciones. A veces en los *tipos* el actor no sólo halla las *motivaciones* para pensar como piensa; también allí se pueden hallar experiencias, perspectivas o sentidos de mundo que pudieran llegar a ser universalizables, *invariantes*.

Se trata, por tanto, de evitar lo que quede asociado a la argumentación *ad hóminem*. Como quedó descrita: es una de las maneras de combatir a otro por su origen de clase, extracción social, profesión, edad, etc.

Lo que cuenta en sí en el diálogo –solitario del alma o frontal en la interacción personal– es tanto lo que se dice como sus consecuencias. De ahí que se tenga que velar permanentemente por la evaluación de los argumentos. Así, pues, si en la *polifonía*, en cuanto inmanente a la conciencia, viene al sujeto la voz de la madre o del padre o del predicador o del autor: éstas tienen por sí sentido, pero todavía no han alcanzado *validez* los argumentos. Ésta sólo sobrevendrá de la *evaluación crítica*.

Fenomenología de lo sobreentendido[3]. Toda esta manera de pensar, cercana al punto de vista de Bajtín, ¿qué tiene que ver con la fenomenología de Husserl?, ¿cómo se puede establecer un vínculo entre *polifonía* e *inmanencia de la conciencia*?, ¿hay, en efecto, algún paraje de la *polifonía* que se emparente con la *prepredicación*?

[2] "A lo típico-general pertenece también que los hombres en general estén determinados experimentalmente en su comportamiento por el comportamiento anterior" (Husserl, 1997: p. 320; 1952: p. 272).

[3] Se dan unos pasos adelante con respecto a lo expuesto por Vargas y Cárdenas (2005: pp. 117-120).

El punto basilar es que, considerado fenomenológicamente, el sentido de mundo y de cada yo en el mismo se da pasivamente a cada quien. Cuando el yo pone en cuestión cualquier noción: ya la posee, le ha sido previamente dada; y, sin embargo, el modo de poner en cuestión eso dado, tanto pasiva como prepredicativamente, se lleva a cabo a través del despliegue de la experiencia apofántica.

Así, entonces, queda como resultado que lo prepredicativamente dado se convierte en una base para llevar a cabo la elucidación; pero, a su turno, sin una base prepredicativa –que contiene tanto la "voz de los otros" como la "experiencia subjetiva de mundo"– se carecería de contenidos para poder tomar posiciones sobre el entorno (*Umwelt*) y sobre cada sujeto mismo dentro de él.

La fenomenología de lo sobreentendido acude, entonces, a lo que pasivamente se da como "lo común". La comprensión intersubjetiva está dada por la común experiencia[4] (aceptación, rechazo, transformación) de una voz (popular, cultural; personal, familiar; ciudadana, nacional; epocal, histórica) que se haya escuchado y sea compartida por los miembros de un mismo entorno (horizonte: popular, cultural; personal, familiar; etc.).

Lo sobreentendido deja de serlo cuando la voz no designa *lo mismo* o cuando no se tiene una voz –en este caso: en el sentido de un *término*– que haga las veces de expresión comunitaria o compartida. Sea el caso: la voz "linchar" (que define la RAE como "ejecutar sin proceso y tumultuariamente a un sospechoso o a un reo"). Con ella un demócrata sólo puede entender la renuncia al Estado Social de Derecho; pero un político puede tener éxito al ofrecerla como un horizonte público porque es la petición de un *castigo*, por ejemplo, a los corruptos.

Una fenomenología de lo sobreentendido explicita lo que va de la "comprensión popular" (*linchar*) a la "comprensión política" (juicio según los criterios, procedimientos y régimen de penas en el Estado Social de Derecho).

Obviamente, la fenomenología de lo efectivamente dicho –no de lo que se quiso decir– lleva a comprender lo que se está pidiendo con la voz "linchar": la ejecución de la justicia por manos propias.

Entonces, tal fenomenología lleva a corregir el rumbo de la "notificación" equivocada o errada; pero para ello hay que abandonar lo sobreentendido; y, es preciso hacer ver "qué es lo entendido en lo sobreentendido". Se trata, por tanto, de

[4] Aquí pueden quedar incluidos tanto el *sensus comunis* (Gadamer, 2003: pp. 48 y ss.) como el *gusto* (p. 66 y ss.) que son objeto de la *formación* (p. 38 y ss.) y la *conformación* (p. 43) que dan lugar al *tacto* (p. 45 y ss.).

hacer *epojé* sobre lo sobreentendido. Lo sobreentendido es, sin más, lo dado en *síntesis pasiva*. Sin un retroceso a su origen, sin un ejercicio genético, que ponga en cuestión la obviedad de lo sobreentendido, lo donado y adquirido pasivamente mantiene presunciones dogmáticas de verdad –con independencia de lo correcto o equivocado que sea lo donado en pasividad.

Ahora bien, es posible tal retroceso al origen protofontanal de la presunción de verdad que se ofrece, no sólo en cada título, sino también en cada proposición donde tiene sentido cada título. Sin embargo, es preciso ampliar el campo de consideraciones hasta abarcar los sentidos propios de lo bello y de lo bueno, que obran, pasivamente, aunque no se posean proposiciones ni justas ni adecuadas sobre ellos.

Hay, entonces, otro modo de estudiar la estética –la socioestética, en el sentido dado por Bajtín a ella– y la constitución de sentido que opera en el ámbito *alógico* de la experiencia de mundo, ámbito en el cual opera la comprensión sin tener que acudir a transacciones formales de sentido mediante proposiciones. ¿Cómo ocurre esto? Es *cosa misma* para esta indagación.

Aunque no se han mencionado, también se requiere hacer referencia a los fenómenos de la *empatía* –que tiene tantos tipos– como a los de la *eufonía* –parte fundamental de la *polifonía*: ¿qué "le suena" (con valor de verdad o de belleza) al sujeto y por qué? Son dos problemas latentes que también se tienen que abordar aquí.

§ 3. El *darse de la polifonía como eufonía*: *base intuitiva*

Eufonía y polifonía. Hay un quien a quien todavía lo visita la voz de su madre. Le lee con voz fresca y clara, como si le estuviera pintando el paisaje, como si de su tonalidad fueran apareciendo los personajes de los apotegmas y relatos del Infante don Juan Manuel. Luego, tras limpias horas de lectura, podía ese *quien* y su hermano: contemplar las páginas, las imágenes, que ilustraban los textos. No eran bellas imágenes, pues habían sido ambientadas y prefiguradas por el gusto con que la madre-lectora les había leído; eran, entonces, las imágenes, en todos los casos, inferiores a las imágenes salidas de la entonación que llevaba a la imaginación y la fantasía.

Por voz de la madre-lectora pasaron uno a uno los versos de Darío; aquél que contiene el quiasmo:

Juventud, divino tesoro,
ya te vas para no volver!
Cuando quiero llorar, no lloro...
y a veces lloro sin querer...

¡Cómo le impresionó, a la madre-lectora, siempre ese *dictum*!

Les leía con vocación y con aprecio; les entonaba lo que tenía ante sus ciernes. No eran lecturas elegidas para niños. Eran las lecturas de la madre-lectora, las de ella. Era como si mostrara una parte del alma, de su alma.

Su entonación era precisa, exacta su dicción.

Es posible creer que una tal experiencia de lectura enseñara el gusto por el saber. Así, también, quien así ha aprendido a leer, a su vez, busca enseñar a leer a nuevas generaciones: con el gusto que pasa y roza amorosamente el alma.

De este modo se aprende de una madre-lectora el regusto delicado y femenino por la poesía y por la literatura. Esta no es una valoración o visión para todo el saber; no. Es tan sólo para la delicadeza de la expresión, de la modulación de las finas palabras amorosas donde yace el sentido.

Otros saberes le pueden ser dados como parte a ese *quien* del modo de ser masculino: cantar (boleros, tangos y algunos bambucos), obrar y realizar. No es que la madre-lectora no obrara o no decidiera, es que era el padre de ese *quien* el que hacía casas, edificios, bodegas, etc. Al fin y al cabo, el padre-constructor a todos sus lugares de trabajo preciso y concreto los llamaba "obras".

Para el padre-constructor la poesía era algo más liviano, no tenía que llevar ese nombre y tampoco había que leerla. Venía por otras fuentes: frases poderosas, llenas de vida, que llenaban las horas de descanso; rostros y cuerpos hermosos y saludables. Lo contrario era sólo un defecto o un final, pero no la vida, la vida en su esplendor.

La poesía, para el padre-constructor del *quien*, era el río, era la piedra, el árbol y el clavado en el río. A la orilla de éste, el padre-constructor y la madre-lectora hacían caldos fundamentales que mezclaban todos los sabores y olores gratos, para renovar la vida. Ambos cantaban. El padre-constructor más propenso al baile, la madre-lectora al canto, a la conversación, al fascinante mundo de las palabras.

Así al *quien* le viene, casi con seguridad, la locuacidad del lado del lado materno. A este *quien*, en ocasiones, sus estudiantes, como si se tratara de un equívoco, lo llaman por el apellido materno. Y, aciertan: valoran eso que el *quien* ha construido como representación de lo que es ser un profesor: ante todo, un narrador que

lleva al pensamiento por vía de las palabras (de preferencia, aunque no se logre, de palabras exactas e idealmente bellas).

La familia materna del *quien* puede ser definida y recordada como compuesta de impecables y prolíficos conversadores: tíos y madre-lectora. En el relato de ésta no sólo había pulcritud, también había contenido y, hasta cierto punto, erudición.

Cuando el *quien* piensa en su infancia todo se llena de sonidos, de sonidos bellos. Como ya se ha dicho: la voz encantadora de la madre-lectora conversando, leyendo y también a veces discutiendo. La voz firme del padre-constructor: voz ronca que cantaba al trabajar; que se mostraba recia al ordenar, al mandar. También de los sonidos del hábitat: de la quebrada, de los pájaros matutinos, de las luciérnagas con su colorido fantástico y enigmático en las noches. Son todos esos sonidos los que quedan aludidos, pero que no se alcanzan a oír, en la obra de Aurelio Arturo (Arturo, Aurelio, 2003: pp. 17-68).

La poesía, cautivante, que salió de boca de la madre-lectora vuelve a oírla el *quien* de la boca de la mujer amada –voz que atraviesa fulminantemente la vida.

No es que es que al *quien* no le sorprenda el canto femenino; no. También ha llegado a tocarle el alma, pero la poesía tiene otro efecto. Tal vez a través de esas voces ha vuelto a sentir la fascinación que renueva en el sentido de la vida (como en el verso de Ángel González: "Por eso (y por más cosas) / recuerdo muchas veces a mi madre").

Con lo descrito, el investigador fenomenólogo, puede dar unos pasos para comprender la relación entre *eufonía* y *polifonía*. En la primera aparece(n) toda(s) la(s) voz(ces) que ha(n) marcado un punto de partida para configurar *su* mundo. Desde ahí puede abrirse a todo contrapunto, a toda *sincresis*. ¿Qué es entonces la alteridad, la voz del otro?, ¿quién, en propia voz es el yo y quién la madre, el padre?, ¿cómo discernir esas voces de las de los amigos, de las de los maestros?; al cabo, todas esas voces, ¿no son la voz propia del *quien* y al tiempo todas sus voces-maestras?

§ 4. El *debate en el contexto de la formación*

> Lo interior y la subjetividad pierden la primacía frente a lo exterior y la objetividad. El ser en sí mismo está "ya siempre" mediado por el ser de los otros. La autoconciencia se forma en las relaciones de mutuo reconocimiento entre sujetos, por lo que cada uno se reconoce a

> sí mismo en el otro. Los procesos de formación en los que tienen su origen los sujetos, no tienen en sí mismos sujeto. Los medios a través de los cuales se consuma la historia de la detrascendentalización del sujeto de conocimiento, no pueden atribuirse a ningún sujeto y menos todavía a las manifestaciones de un sujeto en gran formato.
>
> Jürgen Habermas (2002: p. 213)

Aquí se halla el lugar de la pedagogía en el debate a que se ha venido haciendo referencia, siempre que ella sea entendida como *formación*.

El núcleo fundante de la formación radica en llevar a cabo una *ética del reconocimiento*. ¿Cómo, entonces, se forman sujetos y colectivos en y desde ella? En cierto modo es aceptable la metáfora según la cual los sujetos "entran a un partido que ya se está jugando". Deben, por tanto, no sólo llegar a reconocer a los otros; también deben reconocer el campo, la bola, las reglas de juego. Todos éstos, por cierto, se ofrecen al sujeto mediante *lenguaje*, *trabajo* e *interacción*; este despliegue, que se puede ver como sucesión y simultaneidad de momentos, se puede designar como *constitución del sujeto*.

Ahora bien, también *todos* y *cada uno* de los sujetos deben llegar a un momento sucesivo de autorreconocimiento. Este momento, por igual, se puede llamar el *momento fenomenológico* o *trascendental* de la *constitución subjetiva de mundo*.

Así, para el sujeto, el mundo y los otros llegan a sentido (*Sinn*) porque unos y otro se le donan al sujeto en *primera persona*, porque están ahí; pero se puede operar el sentido en ese mundo porque se lo ha encontrado e, igualmente, por tal encuentro le confiere valor o validez (*Geltung*) desde la posición del sujeto, en *primera persona*.

Se reitera, así, el descubrimiento fenomenológico de la *correlación sujeto-mundo*. En su mutua interdependencia la *subjetividad* se forma; y, la *facticidad* se promueve a sentido. Que sólo hay *sujeto* porque hay mundo y que sólo hay mundo porque hay sujeto es, en síntesis, el anclaje mismo de la *correlación*.

¿Cómo opera el "aprender la voz" que se ofrece o se dona en el mundo de la vida?, ¿cómo llega a convertirse esa polifonía en el sentido del mundo social? Y, ¿cómo, al cabo, esa pluralidad de perspectivas llega a transformarse en la "voz propia" de un sujeto que habla en *primera persona*? Este proceso, por lo demás dialéctico, es el que pasa por los momentos de *tematización*, *variación* y *reducción eidética* mediante procesos de apropiación del sentido que viene del mundo al sujeto, que el sujeto evalúa en su confrontación con las expresiones de otros y con el darse

de la experiencia cotidiana hasta llegar a ser sentido –"voz propia"– que significa de nuevo el mundo de la vida.

El esquema que aparece a continuación procura resumir las interacciones. El ciclo de la derecha muestra cómo el sujeto interviene, de nuevo, creando polifonía; de ahí que se presente el enlace entre "voz propia" con "voz aprendida", con ello se obtiene una representación dinámica, que conserva los elementos estáticos, del modo como opera la constitución y la interacción. Se refiere, por tanto, la complementariedad y la mutua dependencia de los momentos *detrascentalización* y *trascendencia*. Baste, pues, el siguiente esquema para dar paso, de manera precisa, a la implicación pedagógica de la mentada *correlación* entre estos momentos:

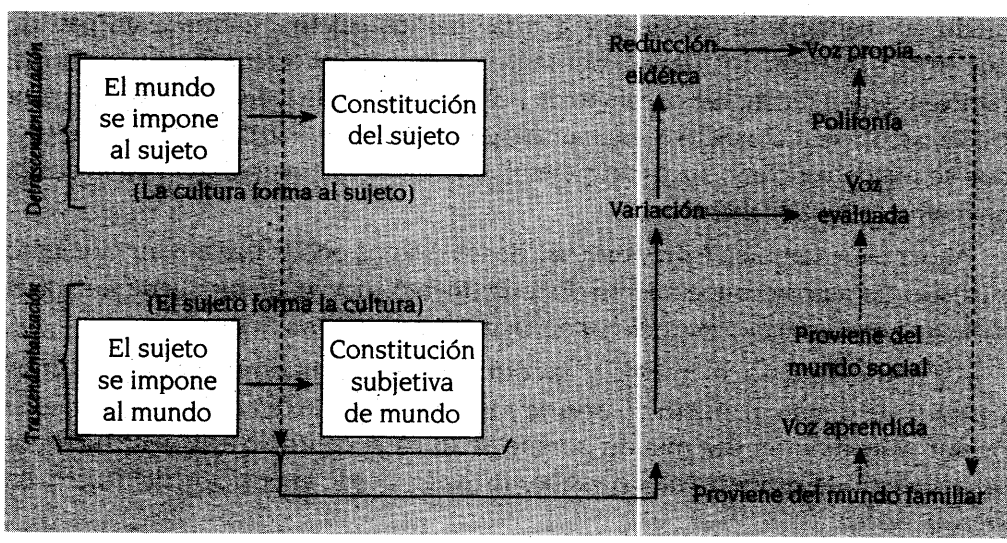


Figura 7. De la complementariedad: trascendentalización-detrascendentalización

En la formación, como queda visto, se resuelve la aparente contradicción entre *trascendentalización* y *detrascendentalización*; y, no sólo ésta, sino que se evidencia su mutua complementariedad. Se evidencia, por tanto, que el sujeto es *formado* por el mundo; pero que, igualmente, el mundo es *formado* por el sujeto. El mundo donado, en pura pasividad, tiene que ser sometido a evaluaciones por el sujeto, hasta llegar a construir en síntesis activa la "voz propia". Y no obstante, en ésta pervive no sólo la *eufonía* –aquella en la cual: "al sujeto le suenan" las voces antecedentes, dadas–, sino también la *polifonía* –en la que el sujeto, en *primera persona*, en cierto modo, es "el lugar de encuentro de la pluralidad de las voces".

La *formación* requiere el reconocimiento del carácter anónimo, constitutivo de sujeto, de la cultura, en el que el mundo se da pasivamente; pero, igualmente, se precisa dar un puesto de privilegio al reconocimiento del sujeto que hace suyo el sentido, la pluralidad de perspectivas hasta potenciarse como *sí mismo*.

Al cabo, el problema de la *formación* estriba en *ser uno mismo* (Hölderlin lo indicaba diciendo: *ser uno mismo, en eso consiste la tarea*) y esto implica tener como punto de partida el "ingreso" en el mentado partido que ya se está jugando; pero hacer valer el punto de vista propio, "jugar" en *primera persona*, potenciar la expresión del sí mismo es el asunto que requiere una constitución trascendental: el sujeto se vuelve hacia sí mismo, reconoce su mismidad, sus posibilidades de "realizar jugadas", de "hacerse valer". Entonces, ahí en el ámbito de la reflexión, con total independencia, solitario: se autodefine, se autodetermina.

La *formación* vive de los ideales modernos de autonomía, libertad y subjetividad –que también se pueden emparentar con el lema de la Revolución Francesa–. Estos ideales pueden llegar a ser máximamente reformados e incluso trocados en interdependencia, saber distribuido y sociedad del conocimiento (Vargas, 2006a: p. 238); no obstante, el momento de constitución del sí mismo (*self*) es "cosa misma" en todo el desarrollo no sólo del sujeto, sino también de la cultura.

Se trata de que el sujeto se exprese pero, simultáneamente, de que se haga responsable de sí. La detrascendentalización –el lenguaje, el trabajo y la interacción– se pueden ver, entonces, como presupuestos de la constitución del sujeto; queda, sin embargo, como *télos* irrenunciable el llegar a *dar cuenta de sí* y el *expresarse*, el "introyectar el mundo" hasta hacerlo propio y el "actuar dando el sello distintivo de la propia personalidad".

Indagar desde la perspectiva de la *formación* muestra cómo no se trata sólo de un asunto psicológico o sociológico, sino de la comprensión de las estructuras fundantes de la interacción mundano-vital; tal tránsito considera tanto las *formación* de las *personas singulares* como fundamento de las *personalidades de orden superior* –familia, comunidad, barrio, escuela, ciudad, nación, Estado, comunidad de naciones–. Estas últimas no son, claro está, extensiones o ampliaciones de las primeras y, sin embargo, su correlación estructural da cuenta del hecho de que las segundas requieren de las primeras como de sus "vigilantes e intérpretes".

La *formación*, entonces, es un lugar de despliegue del encuentro de *personas singulares* y *personalidades de orden superior* que mutuamente se afectan y codeterminan en la correlación efectual en que mutuamente se afectan y llegan a plenitud, en la dinámica de un sistema que permanece abierto y en un proceso cambiante de sentido teleológico.

Capítulo V

EL FLUJO HERACLÍTEO Y SENTIDOS PARMENÍDEOS

§ 1: El *problema del cabe en una fenomenología trascendental-hermenéutica*

En el mundo fenomenológico contemporáneo, existe un hiato, una brecha, entre dos campos: el de la fenomenología trascendental –con sus raíces en la filosofía de Husserl– y el de la fenomenología hermenéutica –con sus raíces en Heidegger–. La comunicación entre estos campos es difícil, inadecuada, y aún, de vez en cuando, imposible. Pero el hecho es que ambos filósofos, Husserl y Heidegger, sostienen planteamientos –que, a su manera– son válidos. El punto de vista de este capítulo es que hay facetas paralelas y complementarias en el pensamiento de estos filósofos, y que es el tiempo adecuado para combinar estas facetas en una *fenomenología trascendental-hermenéutica*.

Aquí el enfoque será el *cabe* entre la fenomenología hermenéutica y la hermenéutica fenomenológica. Este sentido del *cabe* es el problema de cómo *unir* estos hilos conductores del pensamiento del siglo XX. Estos hilos surgen del problema de manifestar la naturaleza de la *evidencia* que se tiene para las afirmaciones sobre objetos en el mundo de la vida[1]. La explicitación del título *cabe* exige un relato sobre los *márgenes* de la evidencia vivida, del *caber* o del *adecuar* de las estructuras del mundo de la vida, las que provienen de estos hilos conductores de la filosofía

[1] Aquí se usa el término objeto en el sentido amplio de Husserl (1982b: 2, p. 389; 1970c: Vol. II, p. 438); ejemplos o tipicidades de éstos son: números, personas, árboles, sueños, etc., que aparecen en la experiencia subjetiva.

contemporánea. La explicitación de la evidencia *vivida* de cualquier objeto necesita *dos* polos irreducibles, uno heraclíteo y uno parmenídeo.

Para explicitar esta forma de fenomenología, es necesario bosquejar la relación entre la descripción estática y la descripción genética de la fenomenología (§ 2) y, también, la naturaleza de la evidencia fenomenológica (§ 3). Con estas herramientas, será posible esbozar la forma adecuada de la *fenomenología trascendental-hermenéutica* (§ 4).

§ 2. *Fenomenología estática y fenomenología genética*

Es conocido que, en el pensamiento de Husserl, apareció la descripción fenomenológica *estática* antes que la *genética*. Ésta fue resultado del internamiento de Husserl en enfoque fenomenológico (cf. Husserl, 1982b: 2, p. 594; 1970c: Vol. II, p. 662; 1975a: p. 32; y, Reeder, 1986: Cap. 2). Su propósito fue describir el *fundamento evidencial* de la lógica. En las *Investigaciones lógicas* dio cuenta de la *temporalidad* de esta evidencia (1982b: 1, p. 308, y, 2, p. 410; 1970c: Vol. I, pp. 351 s., 462), pero su enfoque principal fue la *identidad* de la aparición de los objetos lógicos idénticos, repetidas veces, a cualquier persona (1982b: 2, pp. 703, 708 s.; 1970c, Vol. II, pp. 785, 790 s.). Por eso, se concentró en las estructuras estáticas o parmenídeas de esta evidencia, en las que el *mismo objeto* aparece en varios *actos distintos*.

En 1904 Husserl (2002a) llevó a cabo sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Poco a poco se enfocó más en el flujo heraclíteo de la conciencia inmediata. Este cambio de enfoque, de énfasis, dio como resultado la *fenomenología genética* (Husserl, 2000b; 1970b: *Appendix* VI; y, Reeder, 1986: pp. 37-42). Pero las raíces de la descripción genética se sentaron en las *Investigaciones lógicas*, al describir los actos intencionales. En éstos aparecen objetos con estructuras estables que pueden –a través de estas estructuras– ser identificados como los *mismos*; y, en este sentido, como *objetos parmenídeos*, aunque aparecen en actos distintos en el *flujo heraclíteo* de vivencias de distintas personas. Se necesita, pues, *dos* polos irreductibles para manifestar la naturaleza de la evidencia vivida de los objetos que se experimentan subjetivamente en el mundo de la vida. A continuación se verá más de cerca esta evidencia.

§ 3. *Evidencia y fundación*

Para esta discusión, es necesario distinguir entre *evidencia* y *experiencia*. Todo sujeto en el mundo tiene experiencia, pero el concepto de evidencia proviene de

justificar afirmaciones sobre el entorno mundanal, fáctico y humano. Este proceso está basado en la crítica intersubjetiva de la filosofía, y también de la ciencia; ésta proviene de la filosofía aristotélica. El concepto de evidencia resultó de interrogar: "*¿por qué* se cree esto?"; y, de la cuestión: "*¿cómo* se sabe esto?". De estas interpelaciones nació el concepto de *fundamento*. En la filosofía y en la ciencia el concepto de evidencia es la fuente, el origen, del *conocimiento* que es propio en una y otra; en vez de la mera convicción o creencia[2].

También es preciso advertir que el concepto de evidencia deviene de investigaciones intersubjetivas amplias y críticas. Por eso, hay que tomar nota del papel tanto del lenguaje como de la argumentación en la historia del concepto de evidencia. Husserl se dio cuenta del papel del lenguaje en la ciencia (1982b: I, p. 215 s.; 1970c: Vol. I, pp. 248-250) y dedicó las *Primera, Segunda* y *Cuarta Investigaciones lógicas* al tema. Husserl no discutió directamente el papel de la argumentación en el problema de la evidencia, pero se puede discernir este papel de sus discusiones de la intersubjetividad y del discurso científico[3]. Es aquí donde viene al caso la *fenomenología hermenéutica*, como se verá en el § 4.

Quizás el mayor rompecabezas de la historia del problema del conocimiento, en la historia de la filosofía, es el de la relación entre los fundamentos *a priori* y *a posteriori* de la evidencia. La filosofía de los siglos XVII y XVIII fue, en gran parte, una discusión sobre la naturaleza del ser humano y su percepción del mundo objetivo. A raíz del uso de estructuras formales y estáticas en las matemáticas, y en los experimentos de la nueva ciencia después de la revolución científica de Newton y Galileo, los científicos distinguieron entre cualidades *primarias* y *secundarias* de los objetos materiales. Éstas son, según la ciencia, cualidades sólo aparentes, determinadas por la estructura biológica de los cuerpos humanos y sus órganos de percepción[4]; y, según esta concepción: ésas son las verdaderas cualidades que tienen los objetos.

[2] Platón, *Menón* 98a-d. La historia de la ciencia es un tributo a este concepto. La filosofía analítica tiende a tratar con problemas filosóficos como estructuras abstractas de la lógica, de la ciencia o del lenguaje. Con ello ha olvidado que la razón vivida, que se exige para ser filósofo: proviene del mundo de la vida y trata con este mundo –o no tiene ningún sentido.

[3] Cf. Husserl (1986b: § 2, p. 41; 1970a: p. 5; y 1991a, 1970b: § 59). Para una discusión del papel de la lógica y de la retórica en la argumentación, véase Reeder (2007a).

[4] De esta distinción entre cualidades primarias y secundarias surgió también un interés renovado en la relación entre el ser humano y Dios, porque la nueva ciencia afirmó que la percepción del mundo es falsa, y uno de los debates teológicos más influyente fue sobre por qué Dios permite el engaño de la percepción humana del mundo. Véase, por ejemplo, la *Sexta Meditación metafísica* de Descartes.

Pero esta discusión deja borrosa la relación entre las estructuras *a priori* y *a posteriori* de la evidencia. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII, tanto racionalistas como empiristas, distinguieron dentro del conocimiento: las *relaciones entre ideas* y la *cuestiones de hecho* (para usar los términos de Hume), pero dejaron en la oscuridad la *relación* entre estas formas de conocimiento[5]. Las luchas entre *monismo, dualismo, panteísmo* y *monadología* provinieron de esta oscuridad. El intento de Kant por aclarar este problema fue valiente, pero sin éxito y el resultado fue el idealismo y el positivismo del siglo XIX. Al llegar al siglo XX, el mundo filosófico se encontró en la misma lucha de los siglos anteriores. Surgió una nueva explicación del problema, el psicologismo, en el que pensadores como Mill, Sigwart y Lotze trataron de fundar la lógica en la psicología empírica.

Tras esta discusión histórica es evidente que, además de ser un problema estático y formal, *la evidencia misma es un problema genético, y por eso, hermenéutico.* Las *Investigaciones lógicas* de Husserl contienen el inicio de la solución de este problema. Como se verá, esta solución se basa en la relación entre *tiempo* y *sentido*, en el relato fenomenológico de la evidencia. El pensamiento de Husserl después de las *Investigaciones lógicas* desarrolló cuidadosamente esta solución.

§ 3.1 *Fundamento heraclíteo de facto*

El fundamento heraclíteo *de facto* de cualquier evidencia es, sencillamente, el hecho de que la evidencia tiene que ser conocida (*vivida*) por alguien. La *evidencia* tiene que ser evidencia de alguien, en actos intencionales[6]. Para conocer *con evidencia* que, por ejemplo, la temperatura es de 19.3 °C., alguien tiene que mirar al termómetro. No importa en qué nivel está el liquido en el termómetro: sin la experiencia de *mirar* al termómetro no hay evidencia[7]. Este es la parte de la filosofía de Descartes que Husserl mantuvo con vehemencia que: cada forma de evidencia tiene que ser autoevidencia (Husserl, 1962a, 1982a: § 24). Y esta autoevidencia ocurre en el flujo heraclíteo del tiempo inmanente de la ciencia.

§ 3.2 *Fundamento parmenídeo de jure*

El fundamento parmenídeo *de jure* de cualquier evidencia, según Husserl, tiene dos aspectos. Uno de éstos es la aparición repetida de los *mismos sentidos*, a uno y a

[5] Parece que este problema es el mismo que tuvo Platón en sus discusiones, detenidas y sucesivas, sobre la *participación* de los objetos del mundo percibido en el mundo de las ideas.

[6] Husserl (1982b, 1070c: *Quinta Investigación Lógica*). Los términos *fundamento de facto* y *fundamento de jure* provienen de Huertas-Jourda (1983).

[7] Véase Popper (1979: capítulo 3).

otros (Husserl, 1982b, 1970c: *Sexta Investigación Lógica*, §§ 45-52). Estos sentidos parmenídeos no cambian, sino que son idénticos cada vez que aparecen en el flujo heraclíteo de la experiencia consciente. El otro aspecto proviene de la naturaleza intersubjetiva del tiempo vivido del discurso, en el que existe la experiencia de la vida consciente de una persona, que es la experiencia común y pública de la dialéctica científica de la evidencia. Como dice Husserl, la *evidencia científica* necesita:

> (...) un *estudio recíproco* consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente válidos. Ahora bien, objetivamente válidos no quiere decir otra cosa que resultados depurados por una *crítica recíproca* y capaces de resistir a toda crítica (Husserl, 1986c: § 2, p. 41; 1970a p. 5, *s.a.t.*).

Esto implica que la experiencia de una sola persona, para ser evidencia científica, tiene que ser compartida por otros:

> El perfeccionamiento se lleva a cabo, por consiguiente, como *progreso sintético de experiencias concordantes*, en que estas coasunciones llegan a la efectiva *experiencia confirmativa* (Husserl, 1986c: p. 56; 1970a: p. 15, *s.a.t.*).

En el parágrafo siguiente se verá que el concepto de evidencia de la fenomenología requiere una dialéctica –mejor, una espiral hermenéutica[8]– entre los fundamentos *de jure* y *de facto* de la *vida intersubjetiva científica* de los sentidos clarificados por el método fenomenológico.

§ 4. Hacia *una fenomenología trascendental-hermenéutica*

Se puede delinear el progreso en el pensamiento de Husserl de la descripción estática a la genética, en términos de su explicitación del concepto de *evidencia apodíctica* (Reeder, 2007b: Cap. 1). Ya en *Ideen* I, Husserl escribió, irónicamente, sobre el concepto de evidencia en Descartes:

> La evidencia no es, en efecto, un índice de conciencia cualquiera que, vinculándose a un juicio (y habitualmente sólo tratándose de un juicio se habla de evidencia), nos grita como *voz mística que viene de un mundo mejor*: ¡*Aquí está la verdad*!, cual si semejante voz hubiera de decirnos algo a nosotros, espíritus libres, y no hubiera de exhibir sus

[8] Cf. Reeder (2007a, capítulo 2). Para explicitar el uso del término *espiral hermenéutica*, que indica que, en el tiempo vivido, nunca se repite el comienzo del diagrama clásico del *círculo hermenéutico* de la tradición hermenéutica, *vid. Supra*. Cap. II.

títulos de legitimidad. No necesitamos polemizar más con escepticismos, ni sopesar reparos del viejo tipo, que no puede superar ninguna teoría de la evidencia que haga de ésta un índice o un sentimiento, como el de sí no podría un espíritu engañador (el fingido por Descartes) o una fatal alteración del curso fáctico del mundo ser causa de que resultase justo todo juicio falso provisto de este índice, de este sentimiento de la necesidad lógica, del deber-ser trascendente, etc. (Husserl, 1962a: § 145, p. 345; 1952: p. 334; 1982a: p.345, *s.a.t.*)[9].

En *Lógica formal y lógica trascendental* Husserl señaló que el inadecuado concepto tradicional de evidencia apodíctica proviene de ignorar el *tiempo vivido* en la evidencia:

La dificultad constante que podría resentirse en esta exposición radica únicamente en la interpretación usual, fundamentalmente errónea, de la evidencia; ésta se debe a la falta de un análisis fenomenológico serio de la operación que recorre todas las formas de la evidencia. Ocurre así que se entiende el concepto de *evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta*, de una absoluta seguridad frente a los engaños: apodicticidad que, de modo inconcebible, se atribuye a *una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo* [*s.a.t.*] (Husserl, 1962c: § 59, p. 165; 1974: p. 165; 1969: pp. 156-157)[10].

A pesar de este cambio de sentido, Husserl mantuvo el término *evidencia apodíctica* para indicar que, aunque ella existe en el flujo heraclíteo de la conciencia, se pueden identificar repetidamente los mismos sentidos parmenídeos y, por eso, no caben dudas escépticas en todos los casos, es decir, que la fenomenología tiene su ancla *trascendental*:

En el caso singular una duda es posible muy bien, dada la fluencia de las vivencias sensibles (como también de las específicamente psíquicas). Pero no en todos los casos es posible. Cuando las diferencias son groseras, cabe llegar a una evidencia que deje sin justificación toda duda (1982b: 1, p. 370; 1984a: p. 210; 1970c: Vol. I, p. 419. Cf. Cobb-Stevens; 1983: pp. 127-148).

[9] El contexto y contenido de esta cita justifica interpretar los comentarios de Husserl sobre la "evidencia", tomados como comentarios en una tradición de "evidencia apodíctica".

[10] Debe advertirse que Husserl exagera los alcances de *apodicticidad* y *evidencia*, sin duda por los cambios de sentido que dio a los términos. Se comprende, entonces, que algunos intérpretes de su trabajo le atribuyan la tesis que busca reemplazar, en una investigación cuidadosa. Husserl fue uno de los investigadores del siglo XX más comprometidos con el proyecto de fundamentación, pero su compromiso no lo sustrajo de las implicaciones de sus investigaciones (Husserl, 1980a: pp. 17 s.; 1973a: pp. 17 s.).

Husserl, además de hacer notar el papel del flujo de la experiencia en la evidencia apodíctica, también hizo notar el rol del discurso intersubjetivo e histórico de la ciencia: "El *método* de la crítica de conocimiento es el fenomenológico" (Husserl, 1982c: p. 92; 1973b: p. 3; 1964: p. 1).

> (...) vemos [datos intuitivos], y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos *ajustar nuestro discurso* a la plenitud de claridad intuida, en puro *conformarse con ella* (Husserl: 1982c, p. 41; 1964: p. 24, corchetes y *s.a.t.*; cf. Husserl, 1977: § 10, pp. 66 s.; 1962d: pp. 89 s.).

Esto implica que el discurso científico es un aspecto relevante del método fenomenológico. Por eso la fenomenología tiene un *elemento hermenéutico irreductible.* La falta de este elemento es la fuente de las críticas de Husserl a los fenomenólogos hermenéuticos, especialmente a Heidegger[11] y consecuentemente en este respecto a Ricoeur. Pero, como se pone en evidencia en este capítulo, Husserl fue consciente de este elemento hermenéutico. Esto quiere decir que la filosofía de Husserl fue una *fenomenología hermenéutica.*

Sin embargo, el rasgo hermenéutico del uso del lenguaje en el discurso científico no significa que desaparezca el fundamento *de facto* de la presentación de una estructura vivida, *sobre* la que versa el discurso:

> (...) la posibilidad de una *crítica del conocimiento* depende de la demostración de *datos absolutos*, los cuales se diferencian de las cogitaciones reducidas. Para ver el asunto con más precisión, en los juicios de sujeto-predicado de los que nos ocupamos, ya hemos ido más allá de ellos. Si decimos que: este fenómeno de juicio es la base de éste o de ese fenómeno de imaginación, este fenómeno perceptivo contiene este o ese aspecto,

[11] Tal vez la siguiente transcripción, de una conversación de Husserl con Otaka (1930: pp. 11083-4), debida a este último, es la crítica más explícita que se conoce de parte de aquél hacia el "proceder fenomenológico" de Heidegger:

"Als Philosoph ist Heidegger sehr begabt. Ich schätze ihn persönlich sehr hoch. Darum habe ich ihm als meinem nachfolger empfohlen. Aber seiner Versuch, seine philosophiche Theorie, kann ich nicht anerkennen. Es ist zu schnell in einen neuen Weg hineingegangen, ohne die Bedeutung meiner konstitutiven Phänomenologie vollkommen zu verstehen. Ich habe oft mit ihm gesprochen und diskutiert, ohne zu einer Vereinbarung kommen zu können. Aber ich bin überzeugt, das mein Standpunkt immer richtig bleibt. Ich weiss von meiner 70 jährigen Lebenserfahrung vollkommen genau, was die Mode in der Wissenschaft bedeutet, und was für ein Schicksal sie hat. Ich bin beruhigt".

Que traducimos: "Como filósofo, Heidegger es muy capaz. Le tengo alta estima personal. Por consiguiente, lo he recomendado como mi sucesor. Pero, su intento, su teoría filosófica, no puedo aceptarla. Se ha ido rápidamente en un nuevo camino, sin entender suficientemente el significado de mi fenomenología constitutiva. Frecuentemente hablé y discutí con él, sin poder estar en acuerdo. Pero estoy convencido de que mi punto de vista permanece en lo correcto. Desde mis exactos setenta años de experiencia de vida, justamente sé lo que las modas significan en la ciencia y qué destino han de tener. Estoy tranquilo".

> color, contenido, etc., y aunque, sólo se dé por sentado que hacemos estas aserciones en la más exacta *conformidad* con el otorgamiento de la meditación, las formas lógicas que empleamos y que son reflejadas en las expresiones lingüísticas por sí mismas, ya *van más allá de las meras meditaciones*. Un "algo más" está implicado, el cual no consta de una simple aglomeración de nuevas meditaciones unidas a esas a las que hicimos las aserciones, sin embargo, estas no constituyen los hechos predicativos que son los objetivos de las aserciones.

Esa cognición, que puede traer el absoluto auto-otorgamiento no sólo de particulares, sino también universales, objetos universales y situaciones universales, es fácilmente concebible, al menos para alguien que asume la posición de "visión" pura y se mantiene alejado de todo prejuicio natural. Esta cognición tiene significado decisivo para la posibilidad de la fenomenología. Por su carácter especial, se basa en el hecho de que ésta es el análisis de la esencia y de la investigación en la esencia en el área de pensamiento de "visión" pura y del absoluto auto-otorgamiento (Husserl, 1964: pp. 40 s; 1973b: pp. 50 ss., *s.a.t.*).

De este auto-otorgamiento de sentidos parmenídeos proviene el fundamento que ancla la evidencia de la *fenomenología trascendental* en tierra firme, a pesar de los elementos heraclíteos de la evidencia y del discurso científico de la fenomenología.

A pesar del hecho de que la ciencia tiene rasgos hermenéuticos discursivos, la evidencia no puede ser reducida a la predicación (el fundamento de la filosofía analítica):

> La evidencia predicativa implica la *antepredicativa*. Lo asumido, o en su caso lo visto con evidencia, encuentra su expresión, y la ciencia quiere, en resumidas cuentas, juzgar expresando sus juicios, fijar el juicio, la verdad, por medio de la expresión. Pero adecuada a lo asumido y dado ello mismo, o sea, tiene su propia evidencia o no evidencia, que también entra en la predicación, y que por ende también define la idea de la verdad científica como una predicación últimamente fundamentada y que fundamentar (Husserl, 1986c: § 4, pp. 51 s.; 1970a, p. 11, *s.a.t.*).

Del fundamento antepredicativo proviene un ancla que resiste la proclividad, común en la filosofía hermenéutica, de disolver el concepto de evidencia en juegos del lenguaje o en formas del relativismo lingüístico o histórico.

Todo esto quiere decir que la evidencia apodíctica más completa se da en la reflexión crítica dentro del tiempo intersubjetivo del discurso científico:

> Pero una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de

revelarse una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable. Pero, además, es la evidencia de la misma reflexión crítica, o sea, la del ser de la imposibilidad del no ser de lo dado en la certeza evidente, también a su vez de esa dignidad apodíctica, y lo mismo sucede con cada reflexión crítica de orden superior (Husserl, 1986c: § 6, p. 57; 1970a: pp. 15-16, *s.a.t.*; además, cf. Husserl, 1982b, 1970c: *Tercera Investigación Lógica*, § 7; y, Dauenhauer, 1986: p. 75).

Así que la filosofía de Husserl fue también una *fenomenología trascendental*, y no una filosofía limitada a la subjetividad aislada de un *solus ipse*, ni de un grupo histórico o cultural de hablantes. Esta combinación de *fenomenología hermenéutica* con *fenomenología trascendental* tiene una respuesta radical a cualquier reto del escepticismo o de relativismo, y también a la filosofía naturalista, que no da cuenta del rol del sujeto en la evidencia científica.

§ 5. *Conclusión*

Como se ha visto, en la fenomenología de Husserl, el concepto de la *evidencia vivida* tiene fundamentos parmenídeos, que resisten los argumentos escépticos y relativistas de gran parte de la filosofía hermenéutica; estos argumentos provienen de una nueva forma de filosofía *transcendental*. Así mismo, también tiene fundamentos heraclíteos, que resisten el paradigma de la evidencia de los filósofos que no se dan cuenta de los elementos vividos y lingüísticos de la evidencia científica. De la *fenomenología hermenéutica-transcendental* proviene la respuesta completa al positivismo, que decapita el concepto de la evidencia (Husserl, 1991a: p. 9; 1970b: p. 9).

Capítulo VI

LA TEXTURA DEL SENTIDO VIVIDO

§ 1. *Introducción*

Este capítulo describe, fenomenológico-eidéticamente, diversas formas de *buscar palabras*. Estas descripciones introducen el término *textura semántica* para mostrar rasgos y formas de vida del sentido. Los aspectos de la textura semántica se entretejen en formas epistemológicas, ontológicas, hermenéuticas y trascendentales. Por lo tanto, la descripción fenomenológica de la textura semántica muestra enlaces entre el pensamiento de, por ejemplo, Husserl, Heidegger, Ricoeur y Habermas.

La fenomenología ofrece variedad de alternativas a las discusiones filosóficas sobre el lenguaje; tanto sobre las formales de los positivistas como sobre los análisis, más o menos concretos, de filósofos tales como Wittgenstein y Austin. El tema del lenguaje fue al centro de la filosofía del siglo XX (Wittgenstein, 1967; y, Austin, 1962). La fenomenología ofrece un método específico para tratar los problemas concernientes a la relación entre pensamiento, lenguaje y sentido; tal método distingue el sentido vivido por el *ego* –o yo individual– de sus enlaces con la semántica, la gramática –de las diversas lenguas–, y, de los sentidos *trans*-lingüísticos, *pre-* o *proto*lingísticos. Este *ego* no es el cartesiano, aislado, sino *en-el-mundo*, con los otros, es decir, con los *alter egos*[1]. Los términos "no-lingüístico",

[1] Para aclarar este sentido "público" e intersubjetivo del *ego*, Husserl usa el término *mónada*, en las *Meditaciones cartesianas* (1986c). *Vid. Supra*. Caps. IV y V, e, *Infra*. VII, VIII, IX y XII en el presente volumen. Cf. Reeder, 2007b: pp. 107-124.

"prelingüístico" y "protolingüístico" tienen que ver con *sentidos vividos*, pero no en su forma, ni en su semántica, ni en su gramática, ni dentro de una lengua diferente; el alcance de estos términos se aclara, paulatinamente dentro de este capítulo, al estudiar la mezcla de "sentidos" *vividos*, lo que aparece en los actos intencionales del *ego*, en lo que se puede llamar *textura semántica* del mundo de la vida. Esta textura es tanto ontológica como epistemológica porque se relaciona con la vivencia concreta del sentido[2]. Se usan ejemplos de la *búsqueda de palabras* para describir fenomenológicamente algunos temas y rasgos de la *textura semántica*.

En las *Investigaciones lógicas*, Husserl introdujo la distinción entre *intenciones significativas* e *intuitivas*, y observó que el peso del contenido de la conciencia de sentido puede aparecer como resultado de la confluencia de ambos modos de intención; de modo que se puede representar en la fórmula $i+s=1$. Husserl explicita más la distinción entre intenciones significativas e intuitivas de la siguiente manera:

> La intención significativa alude meramente al objeto; la intuitiva lo representa en sentido estricto; tiene algo de la plenitud del objeto mismo (Husserl, 1982b: 2, p. 653; 1975b: p. 607; 1970c: Vol. II, p. 728).

Esta distinción abre un espacio para discutir las distintas maneras en las que pueden aparecer los objetos intencionales: o con un sentido lingüístico o con un sentido protolingüístico. Pero ¿qué significa el término "protolingüístico"? Husserl indica que toda la evidencia interna está relacionada con la *verdad* y con el *sentido* (*significación* o *mención*) (1982b: 1, pp. 162 s., 338 s., 352; 1970c: Vol I., pp. 194-196, 310-311, 400). Los términos *pre-* o *proto-* o *no-lingüístico*, y *prepredicativo* –en el presente capítulo, como en las obras de Husserl– muestran que, aunque toda la vida intencional tiene sentido, no todo sentido tiene forma lingüística, aunque "vive íntegramente en el lenguaje"[3]; y siempre es posible intentar captarlo, cada vez con mayor claridad, en forma lingüística. De hecho, hay discusiones sobre este asunto, dentro del método fenomenológico, en las obras de Husserl (*Vid. Supra*. Cap. II). Las *intenciones significativas* no presentan los *objetos intencionales* mismos, sino que son "señales lingüísticas" para ellos; entre tanto, la *intención intuitiva* tiene éxito en alcanzar el objeto de la intención de tal manera que éste esté dado en aquélla.

[2] La introducción de la expresión *textura semántica* la llevó a cabo Reeder (2006). *Vid. Infra*. Cap. VIII.

[3] Aquí es necesario diferenciar "estructura lingüística" (que comporta: *parole et langue*) de "estructuras del lenguaje" (que incluyen el "cuerpo como lenguaje": la mirada, el gesto, la entonación; la danza, la representación escénica, etc.; la obra de arte plástico en sus múltiples manifestaciones).

Las personas tienen la experiencia de esforzarse por encontrar una palabra. Unas veces buscan una palabra en particular, otras solamente una palabra oportuna, otras, en fin, una clase especial de palabra. Así es la experiencia cotidiana, pero todavía no hay un tratamiento filosófico de este fenómeno. Este capítulo presenta una descripción fenomenológica de varias clases distintas de experiencias de *buscar palabras* (Gendlin, 1997), con el fin de aclarar algunas maneras distintas en que aparecen las *intenciones signitivas* e *intuitivas*. En aras de la brevedad, se usa la frase "buscar una palabra", a pesar de que el fenómeno descrito se extiende, *mutatis mutandis*, a buscar una frase, una oración, un soliloquio dramático, una estrofa de una poesía, etc. La presente discusión relaciona la búsqueda de palabras con el amplio campo de la *textura semántica*, y sus relaciones con el *espacio semántico* del mundo de la vida; los dos últimos no se restringen al ámbito lingüístico, sino que se abre al amplio horizonte del lenguaje en toda su complejidad. Esta discusión tiene la forma de una tipología eidética de las diferentes formas de buscar una palabra. Hay distintas formas para esta búsqueda, que se pueden describir fenomenológicamente –y sólo fenomenológicamente–. Con este método se pueden evitar las obscuridades y partes inexplicables de enfoques filosóficos como el nominalismo y el estructuralismo. Las *intenciones signitivas* no se restringen a los resultados expuestos en este capítulo: la fenomenología del lenguaje, como toda forma de fenomenología, es una tarea infinita. Por ejemplo, a veces el sujeto tiene como parte de su experiencia de *intuiciones signitivas* la presentación de imágenes mentales (*Vorstellungen*), que, como Husserl advierte, son inesenciales –esta es una refutación fenomenológica de la explicación primaria del uso del lenguaje hecha por los empiristas británicos[4]–. El hecho de que *intenciones signitivas* se puedan presentar intencionalmente de más de una manera no significa que su estudio no pueda ser eidético. Esta discusión se abre –a través de descripciones– a la textura semántica, en cuento ontología regional de la experiencia vivida del sentido[5]. Las diversas maneras de buscar detalladamente palabras, expuestas aquí, pueden aparecer combinadas.

¿Cómo iniciar la ontología regional de la textura semántica? Al principio es necesario subrayar que esta textura es un entretejido indisoluble de diversos rasgos identificables del uso vivo del lenguaje, tales como conceptos, lengua lexicalizada, espacio semántico e intención comunicativa. Estos rasgos –y otros– se

[4] Husserl (1982b: 2, pp. 527-530; 1970c: Vol. II, pp. 593-596); y, Reeder (2007b: pp. 169-182). Ocasionalmente Husserl sugiere un papel más importante para las *Vorstellungen* en la *Sexta Investigación Lógica*.

[5] De hecho, este volumen busca contribuir a esta ontología regional.

pueden aislar mediante una descripción, pero se debe insistir en que la textura semántica es un fenómeno que se vive unitariamente, es una estructura ontológica básica del ser-en-el-mundo-con-otros del *Dasein*, y no una mera amalgama de "pedazos"[6] separables. La textura semántica es un rasgo esencial en la constitución de la intersubjetividad.

Hay una forma de buscar una palabra que será excluida de esta discusión. Buscar el nombre de una persona tiene ciertas características psicosociales –como, por ejemplo, la vergüenza social de olvidarse de un nombre importante entre un grupo de colegas– que no comparte con otras formas de buscar palabras. Debido a estas características únicas, la experiencia de buscar un nombre se aisla en este capítulo.

Aquí el interés se enfoca sobre cuatro formas distintas de buscar una palabra, que no agotan las posibilidades de búsqueda, pero encajan en la mayoría de dichos casos. Las cuatro formas son: buscar una palabra específica, buscar una palabra que convenga a un concepto, buscar un concepto –y luego una palabra que le convenga– y buscar una expresión metafórica. Cada una de ellas comparten estructuras fenomenológicas, pero, a su vez, tiene características únicas y cada rasgo se traslapa e interpenetra con otra. Por eso, lo observado sobre una en particular puede repetirse en otra.

Como indican términos como *protolingüístico*, la vida mental –incluso la vida mental lingüística– no está atada a palabras, como Husserl mismo indica:

> Obsérvese que las series de pensamientos, que se adelantan atropelladamente, no se asocian en parte muy considerable a las palabras correspondientes a ellos, sino que son suscitados por el flujo de las imágenes intuitivas [*anschaulicher Bilder*] o de sus propios encadenamientos asociativos (Husserl, 1982b: 2, p. 641; 1984b: p. 593; 1970c: Vol. II, p. 716).

Gendlin (1982: p. 329) advierte que diversas formulaciones lingüísticas pueden sacar a la luz distintos aspectos de una vivencia que son ellos mismos no-lingüísticos o pre-lingüísticos.

Un aspecto del espacio y la textura semántica admite una corta discusión: el lenguaje es comúnmente llamado "lineal" debido a la forma en que se encuentra expresado (en papel, piedra, etc.). Algunas discusiones sobre el uso del lenguaje, en las computadoras y el hipertexto, refieren continuamente el hecho de que la

[6] Se usa la expresión "pedazos" en el sentido que le dio Husserl al término. Cf. Husserl, 1982b: *Tercera Investigación Lógica*, § 17, 2, pp. 415-416; 1984a: pp. 272-274; 1970c: Vol. II, pp. 467-469.

modalidad escrita "tradicional" moldea todo pensamiento hacia una linealidad, de modo que constriñe y estrecha la creatividad humana. En parte tales discusiones buscan destacar la versatilidad y urgencia de nuevas formas ("no-lineales") de lenguaje. A pesar la popularidad de que goza esta vía de crítica y análisis, este capítulo muestra que esas quejas provienen de un malentendido relativo a la naturaleza del lenguaje. Una explicitación fenomenológica del fenómeno de buscar palabras descubre capas y regiones, interrelacionadas de modo complejo, de significados vividos lingüísticamente, que no tienen forma lineal. Una descripción fenomenológica de la textura semántica revela que es necesario hablar de *regiones semánticas* dentro del espacio semántico, suscitando metáforas espaciales tridimensionales, para no mencionar la cuarta dimensión del tiempo, que también juega un papel. Incluso estas metáforas no capturan la complejidad de la textura semántica. En lugar de ello, parece más apropiado algo parecido al hiperespacio, que exige un análisis multidimensional, como el análisis vectorial n-dimensional. Aquí un ejemplo será de ayuda. Si se menciona la palabra *París* –que parece, de suyo, ser unívoca– habrá a quien la mención le traiga a la mente la denotación "capital de Francia"; pero la misma palabra puede evocar connotativamente una amplia variedad de respuestas semánticas. Una persona puede imaginar un mapa de Europa, otra la torre Eiffel, otra el ambiente romántico y otra más un incidente particular en el que participa un mesero grosero. Tales imágenes pueden aparecer con o sin representaciones figurativas que las acompañen. Estas respuestas semánticas no residen en ningún espacio semántico tridimensional imaginable, ni aparecen como cuentas en un cordón lineal.

§ 2. *Rasgos compartidos*

Algunos rasgos fenomenológicos de la textura semántica están presentes en cualquier búsqueda de una palabra; por ejemplo, cuatro de ellos son: *anticipación, rememoración, pre-dar-con*[7] y tener un grado de *cumplimiento*. Hay algunos otros rasgos peculiarmente lingüísticos (o protolingüísticos) que se van a discutir, dentro del buscar palabras, con el término "textura semántica"[8], aunque los rasgos mencionados también están estrechamente relacionados con ella, en su conjunto; todos ellos se superponen y admiten grados en cada tipo de búsqueda de palabras.

[7] *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*, etc.

[8] Se ha escogido la expresión neutral "textura semántica" para tener "espacio semántico" como suplemento a la discusión de Husserl acerca de la relación entre *intención signitiva* e *intención intuitiva*.

Cuando se busca una palabra la *anticipación* es tal que el sujeto espera tener éxito para encontrar la "correcta", porque la experiencia la presenta como sedimentada en el fluir lingüístico (caso distinto es el de la búsqueda de una expresión metafórica)[9]. El sujeto la espera porque la experimenta como "ya ahí", en el espacio semántico de su lengua. Este rasgo *anticipatorio* es similar a las *previsiones* en el espacio corporal en las que, por ejemplo, el sujeto prevé que si camina alrededor del árbol en el patio, verá su otro lado. Esta anticipación lingüística aparece de varias formas: a veces se anticipa que la palabra aparecerá rápidamente; otras, que aparecerá más despacio. (Esta misma estructura *anticipatoria* opera al recordar algo[10]). Dependiendo del contexto semántico se puede anticipar una rápida o lenta recuperación de la palabra. A veces el sujeto habla o escribe deliberadamente, con una idea de cuánto durará un acto discursivo[11]. Así, pues, se puede buscar una palabra en medio de una rápida réplica o en medio de un extenso discurso político, y en ambos casos la palabra puede ser buscada como parte de una elocución larga o corta. También cuando el sujeto se tarda más y más en pensar en una palabra, la anticipación con frecuencia toma un tono de frustración. A veces el sujeto se dice a sí mismo: "¡Cielos, sé lo que quiero decir!". Esta no es una mera falsedad, como puede parecer. Más bien muestra la manera exitosa en que la anticipación presenta el decir futuro en el presente (independientemente del eventual éxito o fracaso que se tenga en el momento actual). Este sentido del "presentar" en el ámbito de la búsqueda de palabras es *sui generis* porque está motivado, justamente, por la estructura de la región lingüística.

En la *rememoración* la palabra buscada encaja en su contexto discursivo –como conclusión de un pensamiento, de una tesis que hay que plantear ulteriormente, de un argumento ya presentado que necesita una glosa, y así sucesivamente. El *contexto discursivo* de la rememoración es lo que asegura lo apropiado de la palabra buscada, y está entretejido con la textura semántica del acto. La rememoración

[9] A veces, mientras se busca una palabra, una expresión metafórica "emerge" aun cuando el sujeto no la esté buscando. En esos casos, la *anticipación* normal tiende a encontrar una palabra ya establecida, correcta y presente, pero la búsqueda como tal se frustra.

[10] Aunque hay casos en los cuales el sujeto trata de *recordar* una palabra no se clasifica aquí tal búsqueda, en general, como un subconjunto del recordar; pues, las estructuras de la *anticipación* y la *rememoración* del discurso son distintas de las de la palabra. Tratar de *recordar* una palabra interrumpe el flujo del discurso de una forma en que la búsqueda de palabras no lo hace.

[11] En aras de la brevedad, de ahora en adelante se tratan los actos de habla, entendiendo que todo lo que se diga se aplica, *mutatis mutandis*, al escribir.

estructura la búsqueda, acotando regiones semánticas para ella[12]. La búsqueda no está *completamente* "abierta", sino que es matizada por su contexto semántico y rememorativo. Así como no se busca "simplemente en cualquier lugar" cuando busca un objeto perdido, buscar una palabra es algo estructurado por la anticipación y la rememoración que la búsqueda "acota" dentro de las vastas regiones de una lengua particular. Aquí, de nuevo, las relaciones temporales de *anticipación* y *rememoración* se entretejen con la textura semántica del acto. Típico de una y otra es que destacan temáticamente, ante todo cuando la anticipación se frustra, por ejemplo, cuando no se puede encontrar la palabra correcta, o se encuentra una palabra "equivocada", o cuando el sujeto se distrae y "pierde el hilo", dejando ir la guía de la rememoración que estructuró semánticamente la previsión que se tenía.

Buscar una palabra exhibe el fenómeno del "pre-dar-con", que es distinto de la anticipación. Cuando se busca una palabra el sujeto no confronta, por así decirlo, todo el tiempo vivencial que ha experimentado, o tampoco el *corpus* entero de su propia lengua (española, japonesa, alemana, etc.); la búsqueda está limitada a una región semántica particular o a la relación de varias regiones semánticas; como tal, *la anticipación anticipa una parte de la totalidad del tiempo vivencial.* Como complemento al contexto gramático y semántico, la textura semántica lingüística del vivir del espacio semántico también está delimitada contextualmente tanto por lo que el sujeto acaba de decir o escribir, como por lo que uno intenta decir o escribir en seguida. Por eso, buscar palabras está pre-estructurado por el contexto lingüístico, y si la búsqueda de palabra se frustra o se tarda mucho, este contexto lingüístico se vuelve más y más manifiesto, y se siente la frustración de la falta de la palabra "correcta" o "adecuada".

El cumplimiento y/o frustración (que tienen grados) que resulta de la búsqueda de palabras depende del éxito que el sujeto tenga al encontrar la palabra "correcta". Encontrar la palabra correcta puede ser un aspecto de un concepto crítico de verdad, en el cual la opinión se sintetiza con "el *significado en su plenitud*" (*Richtigkeit*), como un resultado del análisis crítico o la reflexión crítica[13]. El cumplimiento puede ser parcial, como cuando, a pesar de sus esfuerzos, se logra solamente la aparición de una palabra que no es exacta, correcta. En esos casos una parte

[12] Lakoff y Johnson sugieren que "(...) entender tiene lugar en términos de dominios enteros de experiencia y no en términos de conceptos aislados" (1980: p. 117). Aquí se usa la frase "región semántica" en un sentido que será explicitado más adelante.

[13] Husserl, (1962c: § 46, pp. 130-133; 1974: pp. 132-135; 1969: pp. 127-129); cf. la discusión sobre "lo correcto de la intención" en Husserl,(1982b: 2, pp. 686-689; 1984b: pp. 653-656; 1970c: Vol. II, pp. 765-770).

de la intención propia consciente –e inconsciente– continúa buscando la palabra "correcta". La evidencia fenomenológica del esfuerzo inconciente es la experiencia de tener la palabra "correcta" que súbitamente aparece a la conciencia cuando se había dejado el esfuerzo consciente por hallarla. (Esto es similar a despertar a la mitad de la noche con la solución a un problema que eludió el esfuerzo consciente y en vigilia). El cumplimiento puede ser completo, cuando aparece la palabra correcta y la intención se cumple completamente. Con frecuencia este cumplimiento no es ninguna forma de conciencia perceptual o imaginativa; puede ser una textura semántica clara y distinta, que involucra la plena interrelación de concepto, palabra, intención práctica, etc. Cuando no se logra cumplir la búsqueda, el sujeto se ve forzado a "hablar alrededor" de la idea que quiso expresar. Si sigue esta táctica, la palabra correcta con frecuencia surge mientras se habla alrededor de ella. En esos casos se está consciente de morar (en parte "inconscientemente") en una región semántica particular, una región que el sujeto sabe (o al menos cree saber) que es el espacio semántico dentro del cual reside la palabra "correcta".

El término *textura semántica*, como se usa en este capítulo[14], a menudo remite a estructuras específicamente lingüísticas –que incluyen, como se ha visto, sentidos *pre-* o *proto*lingüísticos– de la experiencia –las cuales difieren de otras estructuras de la experiencia del mundo de la vida–; sin embargo, pueden ser comparadas con ellas, por ejemplo, la textura social. Dentro de la textura social los elementos de la experiencia surgen de –y no pueden ser removidos de ni sustituidos por– el hecho de que los seres humanos viven intersubjetivamente e interactúan los unos con los otros de maneras que son irreductibles a la conciencia o al comportamiento individual. Las estructuras sociales están basadas en el *ser-con* (como lo está la textura semántica). Las diversas texturas de la experiencia humana, como texturas, son *sui generis* e irreductibles a otros rasgos de la experiencia.

Adicionalmente hay horizontes de relevancia: en todos los casos hay horizonte social, que se relaciona con la audiencia que el discurso supone, y los obligados horizontes retóricos. También hay horizontes más específicos, por ejemplo, en una clase en un aula hay horizontes pedagógicos, que pueden incluir horizontes de ejemplaridad y de paradigma, o el horizonte en el que el profesor se esfuerza por captar el sentido de la pregunta de un estudiante para responderla mejor. La pre-estructura de buscar una palabra incluye la intención comunicativa

[14] La discusión anterior de lo *pre-*, *no-*, y *proto*lingüístico apunta al hecho de que aún las experiencias no lingüísticas tienen "sentidos" –y por lo tanto una forma semántica–; tienen, como tal, la posibilidad (en principio) de ser formulado lingüísticamente.

de alcanzar una audiencia y de decirle algo acerca de algo. Así, la pre-estructura incluye rasgos de la praxis discursiva de la acción comunicativa[15], porque buscar una palabra es un evento en el discurso, está enraizado ontológicamente en la comunidad discursiva así como en el *ego* que busca la palabra[16]. De esta manera el pre-dar-con la palabra buscada es parte de la textura ontológica del discurso –alguien que dice algo acerca de algo a alguien en la praxis comunicativa (Schrag, 1986: p. 179; y, Schrag, 1992).

La textura semántica es un modo *ontológicamente único* en que el uso-del-lenguaje estructura la vida discursiva humana, con sus estructuras activas y pasivas, como intención, competencia lingüística (Chomsky, 1972), palabras, conceptos, contexto de horizonte y creatividad. La textura semántica remite a la interrelación entre lo que Gendlin llama "significado vivido" y el vivir resuelto (cuidadoso, en el sentido heideggeriano) del lenguaje[17]. Husserl dedicó tres capítulos de la *Sexta Investigación Lógica* a la descripción de las *intenciones signitivas*. Estas descripciones incluyen lo que aquí se llama *textura semántica*, restringidas al cumplimiento intuitivo sensorial, pero las discusiones del presente capítulo tratan otros rasgos de la textura semántica. La textura semántica de la vida es o lejana en el espacio y/o en el tiempo, o abstracta, y por eso ese discurso no se puede cumplir en el momento de las intuiciones sensoriales, ni en el de intuiciones imaginativas. Tampoco se habla comúnmente poniendo especial atención en el cumplimiento imaginativo. En efecto, parte significativa del discurso ocurre sin *fundierenden Vorstellungen*, es decir, sin representaciones imaginativas (*Bildvorstellungen*; Husserl, 1982b: 2, p. 659; 1984b: p. 615; 1970c: Vol II, p. 735), contenidos imaginativos complementarios (*ergänzenden Bildinhalt*; Husserl, 1982b: 2, p. 657; 1984b: p. 613; 1970c: Vol. II, p. 731), presentación (*Präsentation*; 1982b: 2, p. 658; 1984b: p. 613; 1970c: Vol. II, p. 731), o pura exposición del objeto mismo (*reine Selbstdarstellung*; 1982b: 2, p. 658; 1984b: p. 613; 1970c: Vol. II, p. 731). Aquí la discusión se centra sobre los modos de hablar más comunes, que no tienen cumplimiento. Ordinariamente la textura semántica del discurso involucra o una aparición relativamente viva de *Bedeutung*, usada aquí para indicar "significado-de-palabra", o una más tenue, menos viva aparición de conceptos, insertos en sus regiones semánticas. Husserl frecuentemente se enfocó a la relación *intención signitiva-cumplimiento perceptual*, pero la mayor parte del

[15] Hay discusiones relevantes planteadas sobre estos rasgos tanto por Schrag (1986) como por Habermas (1990).

[16] V. Ricoeur, Paul, *Oneself as Another*, trad. Kathleen Blamey, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

[17] V. Gendlin, Eugene, *Experience and the Creation of Meaning*, op. cit.

discurso ocurre sin esta forma de cumplimiento. La univocidad, contra lo que arguye Ricoeur (cf. Ricoeur, 1978: Cap. 7, pp. 97-108), de hecho no es universal, ni se puede añadir perceptualmente, pero ocurre frecuentemente.

Además, el sujeto está consciente –a modo de horizonte– de su propia lengua mientras habla[18]. La relación entre el habla y la lengua que se habla involucra la competencia lingüística[19], que aparece como conciencia de que "se puede" encontrar la palabra, la familiaridad que acompaña a una praxis sedimentada durante largo tiempo. Una familiaridad comparable, aunque sedimentada de manera distinta, acompaña el leer, el comer, el caminar, etc., del sujeto. Vivir con competencia lingüística es vivir dentro del espacio semántico lingüístico y *pro*tolingüístico, que es un espacio vasto y sin embargo articulado, un espacio que (usualmente) es amistoso, familiar, listo-para-ser-dicho (o listo-para-ser-escrito, etc.)[20]. Sin embargo, todo el mundo experimenta a veces una gran dificultad para expresarse. En vez del sentimiento de familiaridad hay momentos tensos cuando, por ejemplo, el sujeto invierte tiempo y esfuerzo buscando en vano una palabra. Se experimenta la inercia de la lengua propia como un desafío a la propia competencia lingüística.

La búsqueda de palabras está motivada por la sintaxis y la semántica de la lengua que se habla; por lo tanto, la textura semántica se ubica en una región semántica específica, que involucra el enlace entre lo sintáctico (un sustantivo, un adverbio, etc.) y lo semántico (una palabra-de-substancia, una palabra-de-color, etc.); también involucra la anticipación y rememoración para acotar la búsqueda a una región semántica particular, o a algunas regiones[21]. La textura semántica no aparece siempre de la misma manera: por ejemplo, aparentemente algunas personas tienen vívidas imágenes mentales de palabras con un fondo, mientras otras las tienen con visiones, con colores y formas visibles.

[18] Gendlin (1997: p. 128) observa que, "de hecho, casi todos los símbolos significantes requieren la presencia, en una persona, de muchos, muchos significados o experiencias *relevantes*". Él relaciona esto con la experiencia pasada, el contexto y la relevancia.

[19] Habermas (1979: p. xviii). Cf. también Müller-Vollmer (1992), que rastrea la noción de competencia lingüística hasta Schleiermacher (pp. 10, 76), Humboldt (p. 14), Habermas (pp. 297-298), y Chomsky (p. 318, n. 4). Tengo fuertes sospechas de que la noción, si no la frase, de "competencia lingüística", juega un papel considerable en "El origen de la geometría" de Husserl. Cf. Husserl (2000b).

[20] Esto parece relacionado con el concepto de "gestalt experiencial" en Lakoff y Johnson (1980: p. 81). Por supuesto, la textura semántica se expande más allá de la metáfora.

[21] Cf. Gendlin, (1997: p. 129): "El significado vivido (relevancia) de lo que ha sucedido antes le permite a uno entender lo que viene después". También: "Cualquier cosa significativa siempre involucra muchos 'otros' significados".

El espacio semántico, sea lingüístico o *proto*lingüístico, tiene sus horizontes abiertos; no parece ni finito ni cerrado, sino como un espacio viviente y dinámico[22]. De vez en cuando las palabras aparecen, como suele decirse, "de la nada". Pero, debido a los horizontes del espacio semántico, no hay tal "de la nada". Como el espacio físico, el espacio semántico es relacional, y cada sentido aparece: o en relación con sentidos relacionados; o, de la cercanía con el significado, como en contraste con éste[23]. A diferencia de la percepción espacial común, los significados pocas veces tienen "bordes" claramente definidos; los significados relacionados se mezclan unos con otros de tal manera que delimitarlos y separarlos con precisión requiere esfuerzo consciente y multidimensional, de una manera *sui generis*. A diferencia de la percepción espacial, los significados en el espacio semántico no se presentan "en una perspectiva" (en *Abschattungen*); o aparecen "de golpe" o sombreados con texturas matizadas por relaciones de significado en la misma región semántica. Como en la percepción auditiva, las presencias semánticas pueden aparecer en "armonías", cuando los significados relacionados se llaman unos a otros en la mente. Buscar una palabra puede provocar la constitución pasiva de sentidos relacionados de diferentes maneras para la palabra buscada. Tales relaciones pueden incluir la aparición de sinónimos, antónimos, homónimos, palabras que suenan de la misma manera (*eufonía*, como se llamó atrás, es un caso límite; *vid. Supra.* Cap. III), e incluso retruécanos y juegos de palabras. Sin embargo, las metáforas perceptuales usadas al describir la experiencia del espacio semántico no deben ser tomadas con total literalidad. El "otorgamiento de sentido" en la vivencia no está limitada a los significados lingüísticos, pero cuando lo está, la presencia de la lengua en el modo de horizonte provee una textura semántica única. El espacio semántico aparece como una multiplicidad de significados articulados y, por ello (al menos en principio), lingüísticamente articulables (Husserl, 1982b: 2, p. 652; 1984b: p. 606; 1070c: Vol. II, pp. 726-727). Los significados nuevos aparecen históricamente de tal manera que es imposible determinar fenomenológicamente si se han creado regiones semánticas nuevas por el esfuerzo intencional humano (creación), o si se ha encontrado una nueva región semántica que, en

[22] Ricoeur hace hincapié en el dinamismo del espacio semántico. Cf. Ricoeur, Paul (1977: pp. 197, 259, 291, 298, 302.

[23] Gendlin (1997: p. 166, n. 16) sostiene que el "significado" es multiesquemático, no-numérico, basado en el "significado vivido", pre-conceptual, pre-lógico y mucho más. La presente discusión se limita al significado lingüístico.

algún sentido, pre-existía (descubrimiento)[24]. La fenomenología evita estas afirmaciones causales en favor de las descripciones constitutivas. La tesis epistemológica y ontológica crucial consiste en que una vez que este significado aparece, se anuncia como independiente de ésta o de cualquiera aparición particular: "... el significado signitivo involucra un juego de idealidades que están ellas mismas situadas dentro de la historia del discurso y la acción (...) el significado signitivo es soportado por el recuerdo y la repetibilidad (...)" (Schrag, 1986: p. 54). Esta repetibilidad tiene una forma atemporal –o como prefiere Husserl, omnitemporal (*Allzeitlichkeit*[25])– porque aparece como un objeto independiente de este o de cualquier acto particular de captarlo. Porque el espacio semántico es completamente intersubjetivo, Husserl pensó que había descubierto una forma de evidencia apodíctica disponible para todo *ego* trascendental-intersubjetivo falible[26]. Es la *praxis comunicativa* la que involucra un juego de presencia y ausencia (Sokolowski, 1978: p. 43, cf. p. 66), que el sujeto aprende a desenvolverse en este espacio:

> Siempre hay un elemento de publicidad en la actividad lingüística, porque hago interno lo que otros están haciendo, y esta dimensión de "alguien más" nunca se elimina en el habla; incluso cuando me hablo a mí mismo, engendro en mí una diferencia mínima entre orador y audiencia (...) incluso cuando nos decimos cosas a nosotros mismos estamos ensayando tentativamente la aserción como para ser dicha para otros; describimos las cosas como habrá de encontrarlas cualquiera que vaya a mirarlas.[27]

Esta praxis siempre incluye referencia a nuestra vida en el mundo de la vida; por lo tanto, la concepción estructuralista de que los significados son simplemente contrastes estructurados es fenomenológicamente falsa[28]. Porque la vida del espacio semántico es análoga a la vida en el espacio físico: se puede hablar de lugares, enfoques y horizontes de sentido. La mente puede cambiar activamente su foco semántico, tal como se puede dejar de enfocar un área espacial para concentrarse en otra, pero este cambio de foco en los significados puede también venir a la atención en constitución pasiva. La presencia semántica está imbuida de la ausencia de otras presencias semánticas. Por su misma naturaleza, la textura

[24] Ricoeur (1977: p. 306) rechaza la dicotomía creación/descubrimiento, pero también parece hacer la afirmación metafísica de que las metáforas crean nuevos significados (*Ibíd.*, p. 291).

[25] Husserl, 1986c: p. 193; 1973c: p. 155; 1970a: p. 193.

[26] Husserl cambió el concepto de *apodicticidad*, gradualmente, mientras iba cavando más en las profundidades fenomenológicas. Cf. Reeder (2007b: pp. 19-48).

[27] *Ibíd.*

[28] Esta concepción estructuralista deriva de F. de Saussure, 1966: pp. 114-117.

semántica presenta lo ausente, involucra una distancia respecto del objeto –rasgo, relación, etc.– con el que trata (Sokolowski 1978: pp. 27-28). La competencia semántica incluye el ser capaz de decir cosas nuevas. Esto indica que la textura abierta del lenguaje está relacionada con una esfera semántica más amplia[29]. No obstante, cualquier vivencia de sentido puede, en principio, ser puesta en palabras, así sea de manera inadecuada; ése es el poder de la competencia semántica y la textura abierta de cualquier lengua dada. Por supuesto, algunos sujetos realizan esta competencia en mayor medida que otros.

§ 3. *Buscar una palabra específica*

Cuando se busca una palabra específica, las anticipaciones y rememoraciones propias son especialmente distintas, aunque todavía incumplidas. Esta búsqueda es semejante a la anticipación de una nota en una melodía familiar o a un objeto que está en la cercanía. Ordinariamente se espera la rápida aparición de la palabra correcta, guiado (la mayoría de las veces pasivamente) por su ubicación semántica en la rememoración. Dado que la palabra buscada es específica, la búsqueda involucra una ubicación estrechamente estructurada con la rememoración. Cuando surge una palabra "incorrecta", o cuando el sujeto parece no encontrarla, la persona se da cuenta de que se ha enfocado en la rememoración y en una presencia anticipativa intensificada del futuro inmediato del discurso. A veces se dice: "Esa no es la palabra correcta" o "Tengo la palabra en la punta de la lengua" (Gendlin, 1997: pp. 67, 75-77). La textura semántica es, al comienzo de la búsqueda, cómoda y familiar (*vid. Supra.* Cap. IV, § 2), a menos que esta búsqueda se realice en una segunda o en una nueva lengua. Dentro de la propia lengua se siente que la palabra está "ya ahí", a menos que se encuentra con la frustración de la búsqueda y se sienta la inercia de la lengua, de cara a sus esfuerzos. Esta inercia sigue de los horizontes y regiones semánticas de la lengua.

También hay casos en que se busca la palabra de otro hablante o autor; estos casos son diferentes: aquí hay más distanciamiento (Ricoeur, 2000: pp. 95-110; Schrag, 1986: p. 54; Schrag, 1992b: pp. 63-66).

[29] Por ejemplo, Husserl advierte que algunas vivencias, tales como la intención viva del "yo soy", "no comunicable adecuadamente por palabras" (Husserl, 1982b: 2, p. 483; 1984b: p. 368; 1970c: Vol. II, p. 544). Cf. Gendlin (1997: p. 34): "El experimentar de un momento contiene implícitamente tantos significados que ninguna cantidad de palabras puede agotarlo".

En cualquier búsqueda de una palabra específica el sujeto se encuentra en una esfera definida y estrecha del espacio semántico, prefigurado por la rememoración y el contexto discursivo. El sentimiento de la "conveniencia" de la palabra ya está en la anticipación. Hay un choque con esta conveniencia, un sentimiento de equivocación, que acompaña la experiencia de una intención incumplida.

En la búsqueda de una palabra específica, el pre-dar-con ella tiene la forma de una orientación "cerrada" en el espacio semántico. A menudo aparece una parte de la palabra, quizás se dice, "Sé que comienza con 'b'", o "Sé que tiene dos sílabas" (quizás equívocamente[30]). Puede aparecer el lugar y/o tiempo en que se tuvo un primer encuentro con la palabra, como al recordar un libro o una conversación en la que se encontró por primera vez[31]. También, a menudo aparecen palabras relacionadas, tales como sinónimos o antónimos, u otras palabras usadas en el contexto del primer encuentro que se tuvo con ella.

En la búsqueda de una palabra particular el cumplimiento de la intención puede ser máximamente completo y puede estar acompañada de sentimientos relacionados con las exigencias retóricas del discurso. Por ejemplo, cuando el sujeto se halla en un contexto social muy relevante para él, el cumplimiento puede estar acompañado por la emoción de regocijo; igualmente, en este contexto la falta de cumplimiento puede estar acompañado con un sentimiento fuerte de frustración, precisamente porque "sabe que sabe" la palabra *correcta*.

De vez en cuando aparecen sinónimos insatisfactorios: esto muestra una diferencia entre palabras y conceptos. Éstos moran en espacios semánticos entretejidos, mientras que aquéllas disciernen esos espacios más distintivamente. A raíz de la plurivocidad de sentidos de las palabras, una de ellas se relaciona con varios conceptos (y viceversa). También, siempre se puede expresar el mismo sentido, en términos de un entretejimiento de conceptos, de varias maneras, usando varios grupos de palabras[32].

El hecho de que el sujeto con frecuencia piense en los sinónimos con insatisfacción muestra que las palabras son diferentes de los conceptos, que los con-

[30] Gendlin (1997) se refiere a un "significado vivido" que el sujeto "pudiera desear explicar (...) en palabras" (p. 106), y dice que en tales casos se enfoca en un significado vivido, buscando una ulterior simbolización, y "los símbolos adecuados" "vienen a nosotros", y agrega: "El proceso exacto mediante el cual ocurre esto no está bien entendido" (p. 107). La presente discusión trata de explicar más este "vienen a nosotros".

[31] Esta experiencia es la fuente experimental de muchas notas al pie de página.

[32] Recordamos aquí la discusión de Husserl (1982b: I, p.. 249; 1984a: p. 53; 1970c: Vol. I, p. 287) acerca de la distinción entre significado y objeto de una expresión. Significados diferentes pueden usarse para destacar el mismo objeto. *Vid. Infra*. Cap. VIII.

ceptos moran en espacios semánticos entretejidos, mientras que las palabras disciernen esos espacios distintivamente. Por ejemplo, si el sujeto busca la palabra "derecho" (para la expresión: "vamos derecho a la esquina") y piensa en la palabra "justo" (de manera que afronta lo designado por "derecho") no queda satisfecho, aun cuando (en la mayoría de los contextos) estas palabras pueden ser usadas de manera intercambiable precisamente porque significan lo mismo, recogen el mismo concepto. Esto parece sugerir que los conceptos universales no pueden ser explicados por el nominalismo o el estructuralismo.

Se precisa, pues, distinguir entre *contenido fenomenológico* de una intención lingüística y *cumplimiento de una intención* de encontrar una palabra. En ésta ocurre el contenido fenomenológico que incluye la discusión de Husserl sobre la regla $i+s=1$. Normalmente, cumplir la intención lingüística de encontrar una palabra no se acompaña con el cumplimiento del significado en la intuición perceptiva o imaginativa. Lo que ocurre sencillamente es que *se encuentra la palabra*, por ejemplo, se habla con la palabra buscada, acompañada por una intención del sentido dentro del contexto horizontal de la textura semántica del propio acto discursivo. Encontrar la palabra y el cumplimiento del significado en la intuición puede ocurrir simultáneamente, pero esto es raro. Ocurre, por ejemplo, cuando un artista o un arquitecto hablan de su trabajo o en el testimonio de un escrupuloso testigo en un juicio.

Buscar una palabra específica entreteje la textura semántica en las situaciones retóricas, sociales, políticas, y así sucesivamente: en la intención o estratégica o comunicativa (Habermas, 1990: p. 58); en el contexto cultural, lingüístico, histórico, etc. La textura semántica ubica la persona en el mundo de la vida, con todas sus estructuras ontológicas y epistemológicas.

§ 4. *Buscar una palabra que convenga a un concepto*

En la acción discursiva, a veces, se busca una palabra que convenga a un concepto, en vez de una palabra específica. En muchos casos varias palabras bastan para expresar el concepto deseado. En estos casos las estructuras de anticipación y rememoración están menos centradas. El espacio semántico es más amplio; aquí bastan, por ejemplo, los sinónimos o las negaciones de antónimos; en estos casos los aspectos temporales de la búsqueda son más relajados y abiertos. Por supuesto, en tal búsqueda hay grados de precisión y éxito en la intención comunicativa, dependiente de la exigencia retórica, y ésta afecta los rasgos anticipatorios y de rememoración de la textura semántica del acto lingüístico.

También, en estos casos se habla de tratar de expresar una idea o un sentido, más que una palabra. Frecuentemente se acompaña el acto lingüístico de expresiones tales como "sabes a lo que me refiero" o "para decirlo de alguna manera". Dichas locuciones son "huellas públicas" de nuestra "intención privada"[33].

El pre-dar-con del buscar una palabra que convenga a un concepto es "más relajado" que el pre-dar-con del buscar una palabra particular, pero más "ceñido" que el de buscar un concepto. Esta búsqueda abre la región semántica del espacio semántico, sin implicar una palabra particular. Los conceptos normalmente se pueden expresar de distintas maneras. Sin embargo, hay "apremios" en el pre-dar-con de una palabra que convenga al concepto, apremios como su región semántica particular, la gama de palabras disponibles en la lengua particular con la que se relaciona –dentro de la región semántica– y la praxis comunicativa relevante en la cual se está hablando, incluso la intención comunicativa, el contexto social, etc.

El cumplimiento que ocurre cuando se busca una palabra adecuada al concepto difiere del que ocurre cuando se busca una palabra particular. Por ejemplo, en el incumplimiento la frustración es, en un sentido, menos frustrante que al buscar una palabra particular porque la búsqueda en la región semántica no es tan restringida. En algunos casos, para tener una intención parcialmente cumplida bastará encontrar una palabra que exprese un concepto diferente en una región semántica estrechamente relacionada. Aún en el cumplimiento el sujeto encuentra, a menudo, más "una palabra oportuna" que "la (única) palabra correcta"; y, por eso, la textura del cumplimento es distinta de la que se invoca al buscar una palabra particular. Cuando se encuentra una palabra que conviene estrechamente al concepto, en general, se tiene como resultado la presencia a la conciencia tanto del concepto como de la palabra, presentados ambos en una relación de "conveniencia".

La textura semántica del conocimiento de conceptos es un complejo que incluye conocimiento de sí mismo, de la audiencia y de la propia lengua. En ocasiones se siente la inercia o de la lengua o de algún matiz de la situación retórica. Y la textura semántica no se limita al ámbito de las palabras, sino que abarca la plenitud

[33] En fenomenología, se debe tener especial atención al hablar de actividades y acontecimientos "públicos" y "privados", pues, según esta perspectiva, no hay ni absoluta "privacidad" o ni absoluta "publicidad"; más bien estos términos distinguen regiones interrelacionadas del ser-en-el-mundo (Reeder, 2007b: pp. 107-124). Sokolowski (1978: p. 109) afirma que: "La privacidad como tal solo adquiere sentido en el contexto de las otras mentes." Cf. Sokolowski (1974: p. 110); Lanigan (1977: p. 99). Estas discusiones se pueden extender hasta la diferencia entre "intimidad" e "interioridad"; aquélla, en rigor, expresa más adecuadamente el enfoque de la fenomenología; ésta mantiene un residuo agustiniano-cartesiano que Husserl mismo se empeñó en superar. A esto se alude con el llamado de atención indicado (*vid. Supra*. Cap. III, la nota 17).

de lo lingüístico: gestos, besos y flores pueden expresar el sentimiento del amor mejor que las palabras, si no se es poeta. También hay ideas para las cuales se trata en vano de encontrar una expresión lingüística adecuada[34]. Tener meramente un concepto ante la propia conciencia de la textura semántica no basta para una intención comunicativa. Es común la frustración de "querer decir sin saber cómo decirlo". En tales casos hay conflictos entre palabras y conceptos, sentimientos y situaciones, y el vivir del espacio semántico tiene su propia textura semántica de frustración lingüística, de la falta de correspondencia entre expresión y experiencia. De esta frustración provienen las metáforas; éstas "estiran" o "amplían" las fronteras del espacio semántico de una lengua hasta el punto de producir una ruptura lógica, como lo describe Ricoeur[35].

§ 5. *Buscar un concepto*

La estructura anticipatoria de *buscar un concepto* difiere de la de *buscar una palabra* particular o que convenga a un concepto. La presencia de una búsqueda más o menos frustrada, aunque es distinta de la que se hará en el futuro, disminuye la confianza en el cumplimiento, en el éxito, de la intención propia. La guía que da la rememoración no es determinante y, a su vez, abarca una región semántica más amplia.

El pre-dar-con del buscar un concepto es indistinto, abstracto y nebuloso, incluso más eidético o general que el pre-dar-con del buscar una palabra. Los sentidos más generales aparecen con mayor o menor claridad. Aquí es como se siente el esfuerzo por rebasar la lengua propia, para decir algo nuevo.

El cumplimiento del *buscar de un concepto* no necesita tener como resultado la aparición de una palabra. Siempre se puede expresar el mismo concepto con varias palabras o expresiones. En algunos casos, como se ha visto, se dice: "Sé lo que quiero decir, pero no puedo encontrar las palabras", porque, a pesar de hallar un concepto no se pueden hallar "las palabras correctas" para expresarlo. En tales

[34] Gendlin (1997: p. 75) afirma que: "... el significado vivido también funciona vitalmente sin símbolos en el proceso de obtener símbolos adecuados de nuevas ideas". Debe hacerse notar que Gendlin (*Ibíd.*: p. 28) emplea "símbolo" en un sentido amplio, incluyendo "palabras, cosas, situaciones, eventos, comportamientos, interacciones interpersonales, etc.". La presente discusión se limita a los símbolos lingüísticos.

[35] Ricoeur (1977: pp. 247 ss., 298 s.). Cf. también: Ricoeur (1978: Cap. 9, pp. 120-133). Gendlin (1997: p. 64) afirma que: "Estamos más conscientes de la dimensión del significado vivido cuando nuestros símbolos fracasan en simbolizar adecuadamente lo que queremos decir. En esos momentos, el significado vivido aparece claramente diferente y más rico o más específico que el significado inherente en los símbolos disponibles".

casos aparecen los neologismos y las metáforas, pero debido a la competencia lingüística, en la mayoría de los casos aparece pronto una palabra o una expresión apropiada. En estos casos aparecen enlaces dinámicos entre vivencias, expresiones y conceptos.

Cuando un concepto ha sido localizado, en la mayoría de los casos una palabra o una expresión apropiada a ese concepto se da o aparece rápidamente a la conciencia. La fenomenología tiene multiplicidad de ejemplos de neologismos (*protención, distanciamiento, ser-en-el-mundo*) y palabras o expresiones que se usan en sentidos nuevos (con frecuencia puestas entre comillas para indicar su peculiar uso, por ejemplo, "sujeto", "ego", "actitud ingenua"). Esos ejemplos muestran la complejidad de las relaciones entre vivencias, conceptos y expresiones establecidas (Gendlin, 1973); pues, ellas no son estáticas, sino vivenciales, temporales y dinámicas[36]. Cuando el sujeto no puede encontrar un concepto apropiado, tiene una intención totalmente incumplida. Por lo común, a partir de este contexto se comienza a buscar conscientemente una metáfora. La lengua ha resistido a este empeño y se elige mostrar la maestría que se posee sobre ella[37].

El enfoque semántico es, en este caso, más nebuloso y abstracto, afecta la textura semántica de la experiencia de la búsqueda. Si se revisa una región semántica más amplia, más y más palabras aparecen en el armazón semántico de los conceptos, disponibles a través de la lengua, y éstos difieren de lengua a lengua. En esta búsqueda la intención semántica es menos clara y distinta. Si no aparece una palabra apropiada, el sujeto se siente apremiado por la textura semántica a expandir la lengua y, en su espacio semántico, a acuñar una palabra nueva –evento que ocurre frecuentemente en la fenomenología–:

> Siempre es posible romper con la presión del lenguaje y darse cuenta de aspectos que los otros quizá no vean, aspectos que no han sido aún institucionalizados en el lenguaje[38].

[36] Cf. Heidegger (1997); y Gendlin (1973: p. 498, Proposition 12).

[37] Esta habilidad aparentemente indica la falsedad del relativismo cultural, lingüístico, y de todas las demás formas de relativismo, aunque este argumento llevaría muy lejos. Brevemente, el relativismo señala una falsa limitación sobre la mente humana finita y sus poderes. Sokolowski (1974: p. 75) advierte que, mientras que algunas *eidei* pueden estar ligadas culturalmente, "los conceptos regionales no están ligados a la cultura y al lenguaje, por el hecho de que reflejan formas básicas de experimentar y no maneras de pensar (...)". Cf. Gendlin (1973); y Lakoff and Johnson (1980: p. 119): "El tipo de sistema conceptual que tenemos es un producto del tipo de seres que somos y del modo en que interactuamos con nuestros ambientes físicos y culturales".

[38] Sokolowski, (1978: p. 6). Gendlin (1973) señala esto, advirtiendo que ninguna clase de teoría de correspondencia entre el lenguaje y la experiencia es aceptable.

§ 6. *Buscar una expresión metafórica*

Hay ocasiones en las cuales no se busca únicamente una palabra o una palabra que convenga a un concepto o incluso un concepto; a veces se tiene la disposición intencional de encontrar una expresión metafórica. En esta búsqueda se va, dentro del espacio semántico, más allá de las regiones semánticas ya establecidos con palabras de la lengua propia. Como lo plantearon Lakoff y Johnson: "Así, una metáfora funciona cuando satisface un propósito, a saber, entender un aspecto del concepto"[39]. La idea de *usar* el espacio semántico es relevante. Lakoff y Johnson señalan que "la metáfora es en primer lugar una cuestión de pensamiento y acción y sólo derivadamente una cuestión de lenguaje" (Lakoff y Johnson, 1980: p. 153). Se buscan metáforas cuando la intención comunicativa *excede* el dominio de la propia lengua[40]. Se tiene, entonces, una sensación intensificada del espacio semántico. También, cuando se busca una metáfora para expresar algo importante, se puede experimentar una frustración de un tipo especial[41]. Una parte de la textura semántica de esta búsqueda es la novedad del sentido buscado y el deseo de expresarla a los otros (cf. Cassirer, 1953); de esta manera crecen las lenguas[42].

En la búsqueda de una expresión metafórica, las estructuras de anticipación y rememoración constriñen menos todavía que al buscar un concepto. La búsqueda es tan abierta que se puede calificar de completamente libre. La presión semántica de la rememoración es menos exigente y, por eso, la búsqueda es "más amplia". La anticipación es menos segura porque en esta búsqueda se carece o se suspende la promesa de finalizar. Por eso, aquí, en este ámbito, el sujeto se compromete a invertir más tiempo y esfuerzo en la búsqueda.

El pre-dar-con en el buscar una expresión metafórica es más abstracto y tenue que cuando se busca un concepto. Hay que romper con el uso armónico de la lengua y en este esfuerzo aparece la inercia de ésta, de la sedimentación cultural de la expresión en el espacio semántico lingüístico. Se suelen expresar: "¿Cómo

[39] Cf. Lakoff, y Johnson (1978: p. 97); Gendlin (1997: pp. 113-117, 154 s., 163 s.) se refiere a la relación entre el viejo y el nuevo significado vivido en términos de *aspectos* de los mismos. Hay una ambigüedad aquí: la experiencia nueva puede ser irruptora, inesperada, y no solamente un "aspecto nuevo" de una "experiencia vieja" (considérese el uso inicial del término "ondícula" en física).

[40] Schleiermacher advirtió que el conocimiento de la metáfora es necesario en general en la interpretación de textos, en su *Compendio de* 1819, citado en Müller-Vollmer (2002: pp. 88 s.).

[41] Lakoff y Johnson (1980: pp. 235 s.) están en lo correcto al vincular la metáfora al ritual.

[42] Cf. Ricoeur (2001). Schrag (1986: p. 25) advierte que las metáforas tienen sin embargo sus peligros, y requieren entonces de "una crítica interna continua y exigente de la metaforicidad". Cf. Ihde (1986: p. 69) advierte la estrecha vinculación entre las metáforas y la metafísica.

podría uno decir esto?" o "¡No hay palabras para lo que quiero decir!", "Es inefable". La libertad semántica exige trabajo lingüístico, cuyo pre-dar-con tiene la promesa de la posibilidad de expresar algo innovador; tal promesa se funda en la textura semántica que evidencia el *poderse expresar*, que es parte de la competencia lingüística. El poder metafórico no se limita a los poetas; todos hablantes tienen este poder. Los niños lo tienen. Incluso los chimpancés también lo tienen, aunque en una forma limitada (Cf. Linden, 1974: pp. 104-115).

El cumplimiento al buscar una expresión metafórica se logra cuando se tiene conciencia, de manera exitosa, de una palabra o de una frase nueva; y, en algunas ocasiones, de una nueva confluencia de conceptos. La metáfora resultante se siente, más que "apropiada", como "correcta". El cumplimiento de la búsqueda de una metáfora está ligado a un sentimiento único de libertad del *ego* y con la conciencia de la propia competencia lingüística.

En esta búsqueda la textura semántica es distinta; se impone una clase especial de exigencia a la competencia lingüística. En estas experiencias se tiene libertad para extender la lengua, aún cuando el sujeto viva frustración en el acto de buscar. Esta libertad ofrece evidencia fenomenológica del hecho de que el sentido y el pensamiento no se limitan ni a una lengua en particular ni al lenguaje en general[43]. Según Ricoeur, es "el proceso metafórico el que puede decirse que genera todos los campos semánticos". Al construir metáforas se tiene una textura semántica distinta porque se usan reglas y coacciones de la lengua para abrirse paso a través de ellas; pero sin destruirlas o quitarlas. Aquí la competencia lingüística se muestra completa y claramente. La textura semántica es, al mismo tiempo, fija y flexible. Las exigencias del pasado han fijado regiones semánticas con la creación de las palabras y de la gramática. La vivencia de la textura semántica tiene la misma fuerza que el mundo físico: en la praxis lingüística también se puede matar a las personas con palabras. El desarrollo del espacio semántico requiere esfuerzo[44], precisamente, porque se intenta a expresar algo que no se ha logrado decir en miles años de vida cultural lingüística. La textura semántica al

[43] Gendlin (1997: p. 116, n. 11) observa un aspecto de esta libertad: "Uno no crea *exactamente* el mismo sentido cada vez que ocurre una metáfora, es decir, cada vez los símbolos son aplicados a esta masa de experiencia que todavía no es completamente diferenciada. Por esta razón, por ejemplo, uno puede leer muchas veces un poema y obtener diferentes sentidos". Ricoeur (1977: pp. 110-120) describe la manera en la cual el significado de una metáfora puede llegar a quedar históricamente sedimentado (lexicalizado) en una lengua.

[44] Cassirer (1953: p. 58) habla del "trabajo cultural".

buscar una metáfora induce a sentimientos de singularidad de la persona misma y de su contexto semántico (físico, cultural, histórico, etc.).

En el uso metafórico de la textura semántica el ser humano puede expresar su poder cultural. No se pueden cambiar las leyes de la naturaleza, pero, al igual que con el lenguaje, es posible aprenderlas y, hasta cierto punto, superarlas (por ejemplo, ahora se puede volar como las aves, con aviones)[45]. Como el esfuerzo científico que costó diseñar aeroplanos, el esfuerzo cultural para desarrollar la lengua con la construcción de nuevas regiones lingüísticas del espacio semántico también requiere estudio y trabajo. Hay que afrontar la exigencia de un intención semántica nueva con el uso creativo de lo que ya se ha aprendido en la propia lengua; las reglas de la lengua tienen que ser aprendidas si se quiere producir expresiones metafóricas.

§ 7. *Conclusión*

Se ha usado la búsqueda de palabras, en algunas de sus variantes, para ilustrar –fenomenológicamente, es decir, científicamente[46]– un sentido riguroso de la expresión *el lenguaje es la casa del ser* (Heidegger, 1971: p. 63) desde el contexto del fenómeno de la *textura semántica*. Ésta tiene elementos y matices entretejidos, de los cuales se ha ilustrado una gama: *anticipación*, *rememoración*, *pre-dar-con*, cumplimiento, situación e intento (retórico, político, social, cultural, etc.), competencia lingüística, poder lingüístico, presión semántica y sintáctica, espacio y regiones semánticos multidimensionales, praxis comunicativa dinámica, presencia y ausencia, imágenes mentales, sedimentación (cultural, histórico, lingüística, etc.), inercia lingüística, horizontes, sentidos protolingüísticos, apremio semántico, intenciones comunicativas y estratégicas, y libertad. Esta lista no es exhaustiva; sólo es un estudio que forma parte de la tarea infinita de entender y describir la vida lingüística humana.

La textura semántica afecta toda la vida humana, sean en niveles lingüísticos o *proto*lingüísticos, y manifiesta quizás el elemento central de la ontología y la epistemología del ser humano.

[45] Husserl (1982b: I, p. 217; 1984a: p. 8; 1970c: Vol. I, p. 250) observa en la *Primera Investigación Lógica* que la ciencia necesita el lenguaje.

[46] Aquí se usa el término "científico" en el sentido husserliano, que no es el sentido tecnológico y positivista que critica Heidegger y sus seguidores.

Capítulo VII

LENGUAJE, TRANSCULTURALIDAD Y LA LEY DE LA CONSTITUCIÓN ORIENTADA

§ 1. *Introducción*

Husserl afirma que la "autorreflexión (...) sin alterar esencialmente su estilo, al progresar, toma la forma de autorreflexión intersubjetiva trascendental" (Husserl, 1962c: p. 286; 1974: p. 282; 1969: p. 276). En las *Meditaciones cartesianas*, expone la manera en la que la explicitación fenomenológica del *ego* lleva a la descripción de la "intersubjetividad trascendental" de "una comunidad correlativa abierta de mónadas" (1986c: p. 197; 1973c: p. 158; 1970a: p. 130). Para explicar este asunto, introduce la expresión "la ley de la constitución *orientada*" o *der Gesetzmäßigkeit* orientiert *Konstitution* (1986b: pp. 200-202; 1973c: pp. 161 s.; 1970a: pp. 133-135); y esboza la manera en que el "horizonte de ser" del *ego* se constituye incrustado en un "mundo cultural" que es parte de un "mundo de culturas" más amplio ("mundos cotidianos concretos"), éste "está dado en orientación sobre el sustrato de la naturaleza universal". Igualmente sugiere que, para investigar esta naturaleza común y transcultural: "Tiene que abrirse paso, desde lo más universalmente comprensible, al entendimiento de estratos siempre mayores del presente, y, desde éstos, al pasado histórico, el cual, a su vez, ayuda a penetrar más ampliamente el presente". Por lo tanto, las investigaciones transculturales soportan –y de hecho, constituyen una parte de– la explicitación fenomenológica del *ego* (1986b: p. 197; 1973c: p. 158; 1970a: p. 130). Para enfocar "toda cultura 'ajena'", Husserl sugiere que se aborde la "experiencia del otro, en una especie de endopatía (*Einfühlung*) en la humanidad cultural ajena y su cultura; esta endopatía exige también sus investigaciones intencionales". Pero en este texto Husserl no hace esta investigación,

sino que afirma: "Tenemos que renunciar a explorar con más precisión el estrato de sentido que da sentido específico al mundo de la humanidad y a la cultura, que lo hace un mundo dotado de predicados específicamente 'espirituales'" (1986b: p. 202; 1973c: p. 162; 1970a: p. 135)[1].

Aquí se prosigue la investigación intencional que Husserl deja, *ex professo*, de lado en las *Meditaciones cartesianas*, a través de un análisis del papel central que juega la *vivencia* del lenguaje (activa y pasivamente) para presentar el *ego-mónada* con un horizonte cultural y natural del ser[2]. Además, el análisis proveerá algunas comprensiones de la naturaleza de la fenomenología misma –y de la necesidad filosófica de su metodología relativamente neutral y descriptiva– para entender el papel central que tiene el lenguaje en la vida humana, es decir, para explicitar descriptivamente la *textura semántica* de la vida intersubjetiva de las mónadas.

El presente análisis intencional defiende varias tesis. Primero, el paradigma occidental del saber como un encuentro atemporal con objetos atemporales del conocimiento debe ser rechazado, a raíz de la fenomenología hermenéutica (§ 1.1). Segundo, lo que sea el sentido, no es cosa que se pueda vivir atemporalmente, debido a la historicidad (§ 1.2). Y tercero, por eso el encuentro vivido con el sentido (y por lo tanto el encuentro vivido con palabras y con conceptos) tiene que ser re-descrito y re-inscrito en la vida del ser humano, que es finita, inculturada y mundanal (§ 1.3). Para establecer estas tesis es necesario elaborar tres afirmaciones más. Primero, la experiencia misma exhibe una articulación lógica que es, en parte, prelingüística (§ 2). Segundo, la articulación lógica prelingüística impide que el lenguaje y la cultura puedan ser totalmente relativistas y arbitrarios (§ 3). Y tercero, la articulación lógica lingüística del mundo en la cultura afecta, y hace cambios en, la *textura* vivida de la vida humana, por la innovación *semántica* (§ 4).

§ 1.1 *Lenguaje y el paradigma atemporal del conocimiento*

El desarrollo de la filosofía en la Grecia antigua, motivado por los primeros descubrimientos en la matemática, usó esta forma de conocimiento, que hoy en día se llama conocimiento *a priori*, como paradigma para todo conocimiento. En parte porque no tuvieron un sentido fuerte de la historia, la cultura todavía funda-

[1] A. Gallo (1999) discute la fundación fenomenológica de las culturas ajenas.

[2] Bruzina (1970: p. 116) observa que "La fenomenología del lenguaje de Husserl está relativamente subdesarrollado". Guillermo Hoyos sostiene que "Husserl no tiene filosofía del lenguaje" (conversación oral, en agosto de 2006, Bogotá). El presente ensayo indica que la posición de Bruzina es la más correcta.

mentalmente oral de la Grecia antigua concibió el saber como un encuentro con algo escondido y sin cambios dentro (o detrás) del mundo de la experiencia de los sentidos (cf. *Infra*. Cap. VIII). El ejemplo más famoso de esto es la teoría platónica de las formas, como objetos parmenídeos (cf. *Supra*. Cap. V) atemporales los cuales son conocidos, a través de la dialéctica, por un espíritu inmortal. Sobrevivió este paradigma atemporal en el pensamiento occidental, y fue importante para el desarrollo del método en la revolución científica, de la cual, bajo la influencia de la teología cristiana, nació una forma de teología natural dentro de la que algunos filósofos (como Kepler) pensaban que descubrían "el plan matemático del Dios" por la aplicación científica de la matemática en sus análisis del mundo natural. Este pensamiento desembocó en la fe de la Ilustración en el poder de la razón humana, como, por ejemplo, en la famosa prueba de Descartes, en su *Cuarta Meditación*, del método para evadir todo error y pecado. Siguientes desarrollos históricos en las ciencias y la cultura occidental resultaron en varios retos posmodernos al paradigma atemporal del saber, como el rechazo de Kuhn del concepto de la *verdad* en la ciencia (Kuhn, 1970: pp. 231-278)[3]. Los desarrollos culturales incluían, además de los desarrollos científicos, tecnológicos y políticos, los resultados de dos guerras mundiales devastadoras[4], en el "conflicto de interpretaciones" del mundo por culturas distintas y por paradigmas científicos distintos, como está analizado por filósofos hermenéuticos (cf. Ricoeur: 1965, 2001, 2003; Gadamer: 1993, pp. 473, 427), y por Kuhn (1970b). El Husserl de las *Investigaciones lógicas*, y quizás de las *Meditaciones cartesianas*, todavía estaba parcialmente influenciado del paradigma atemporal del conocimiento (por eso su elección de los términos tradicionales *ego* y *eidos*), pero paulatinamente cualificó más y más este paradigma, mientras en sus propios análisis intencionales desarrolló a fondo la descripción genética relativa a la constitución de los horizontes, de la conciencia del tiempo inmanente y de la intersubjetividad –desarrollo que surge de sus análisis de la *mónada* y la *ley de la constitución orientada* en las *Meditaciones cartesianas*. Pensadores posteriores –incluso Heidegger, Gadamer y Ricoeur– criticaron el punto de vista de Husserl por cartesiano y estático; el pensamiento de éstos se concentró más en los campos de la historia, la cultura y el conflicto de interpretaciones transhistórico y transcultural[5]. La ley de la constitución orientada propuesta por Husserl provee un indicio tras-

[3] Para una crítica más fenomenológica del paradigma tradicional, cf. Calvin O. Schrag, 1992.

[4] Para la respuesta fenomenológica de Husserl a estos desarrollos, cf. Husserl, 1991a: pp. 50-76; 1976: pp. 314-348; 1970b: pp. 48-73.

[5] Gardea (1995: pp. 155–162) discute la manera en que la destrucción de la historia de la ontología *de* Heidegger mueve un discernimiento fenomenológico de *Dasein* más allá de la tradición metafísica.

cendental para estas siguientes investigaciones[6]. En la discusión prosiguiente se discierne sobre este tema, sobre los aspectos provenientes de la fenomenología del lenguaje.

§ 1.2 *Historicidad y acontecimiento del saber*

Sin importar en qué sentido se entiende la temporalidad, aparentemente distinta de los objetos del saber (por ejemplo, la teoría platónica de dos mundos, el que cambia y el estático), el encuentro humano con éstos es en sí un *evento* en el mundo[7], una parte de la historia[8] y de la historicidad ontológica de *Dasein*[9]. Así, pues, se trata del *encuentro intencional* del *sujeto* con el *saber constituido*; uno y otro, constituidos en el devenir histórico. Aunque esto se estudia más adelante, basta por ahora indicar que: se puede presumir que la mayor parte del conocimiento humano tiene forma lingüística (Husserl, 1962c: p. 22; 1974: p. 23; 1969: p.19), de hecho Husserl indica que el *mundo se nos da lingüísticamente sedimentado* (*cf.* Husserl, 1962b: pp. 62 s.; 1987: pp. 20 s.; 1965: pp. 95-96 –cf. también 1982b: 1, . 226; 1984a: p. 22; 1970c: Vol. I, pp. 260-261).

§ 1.3 *El lenguaje vivo y los seres humanos*

Muchos filósofos, incluso Heidegger, Gadamer y Ricoeur han argumentado que la fenomenología trascendental de Husserl debe ser o re-imaginada o re-emplazada por una fenomenología hermenéutica. Una reexamen de la *textura semántica* (un entretejimiento de diversos rasgos del uso vivo del lenguaje) del vivir del *espacio semántico*, por lo tanto, parece necesaria para la explicitación adicional del ser humano, del *Dasein*[10]. La presente investigación contribuye a esta discusión, siguiendo las investigaciones intencionales que Husserl decidió dejar al lado en las *Meditaciones cartesianas*.

[6] López (1994: pp. 33-61) sugiere que la salida de Husserl del solipsismo aparente de las *Meditaciones cartesianas* sólo se logra ver claramente en los manuscritos posteriores a ellas, del *Nachlaß*. Osario (1998) sugiere que las discusiones husserlianas de la *epojé* de hecho anticipan algunos de los temas centrales de la hermenéutica del siglo XX.

[7] Cf. Ricoeur (2006: capítulo 1); cf. también Sokolowski (1978: p. 43).

[8] Cf. Ricoeur (1998: pp, 28-33, 40); Hans-Georg Gadamer, (1993).

[9] Cf. Gadamer (1993); Heidegger, (1997).

[10] La noción de *textura semántica* fue introducida en Harry P. Reeder (2006) y está discutida aquí, *vid. Supra.* Cap. VI; además, cf. Bruzina, (1970: p. 118).

§ 2. *La articulación lógica, prelingüística y lingüística*

Cassirer (1953: p. 8) observa que "el mito, el arte, el lenguaje y la ciencia aparecen como símbolos (...) en el sentido de fuerzas, cada una de las cuales produce y establece un mundo por sí mismo", y que, por lo tanto, "las formas simbólicas especiales no son imitaciones, sino órganos de la realidad, porque es solamente por su agencia que cualquier cosa real llega a ser un objeto para la comprensión intelectual, y por eso se hace visible a nosotros". Aquí su empleo del concepto *órgano* es comprensivo. Muchos filósofos han sugerido que el lenguaje es la forma básica del pensamiento, o que todo pensamiento tiene una estructura lingüística; pero estas sugerencias dejan abierto el papel preciso que juega el lenguaje[11]. Se requieren descripciones cuidadosas, una fenomenología del lenguaje en sentido amplio. Cassirer (1953: p. 36) sugiere –sin una cuidadosa descripción fenomenológica– que hay un proceso mediante el cual la experiencia subjetiva llega a ser objetivada por medio del lenguaje, un proceso en el que "la hesitación inmanente de un mero estado subjetivo" asciende a "una objetivación cada vez más progresiva", en la que "el *mundo* mítico y verbal [de una persona] se somete a una organización progresiva y a una articulación cada vez más definitiva". Este esbozo del papel del símbolo en el desarrollo de la vida humana merece una detallada investigación intencional[12].

Gadamer (1993: p. 402), con razón, destaca "la unidad íntima del lenguaje y el pensamiento", y el hecho de que el sentido es un *acontecimiento*, en vez de una forma atemporal parmenídea: "El sentido de una palabra no se puede desprender del evento de la proclamación. *Al contrario, ser evento es un rasgo perteneciente al sentido mismo* (*Ibíd.*: p. 427). No obstante, ¿qué puede significar decir que el sentido mismo es un evento? La pista de este enigma se encuentra en los análisis de Husserl de la vida trascendental intersubjetiva e intencional de los *egos* monadológicos en las *Meditaciones cartesianas*.

[11] Whorf (1956: p. 252) observa que, aunque el pensar usualmente está guiado por las estructuras lingüísticas, no obstante no está limitado al uso de palabras. Y, puede preguntarse: ¿cabe hablar del "lenguaje del arte", el "lenguaje del gesto", el "lenguaje del cuerpo" y, aún, como lo indica M. Merleau-Ponty, de "las voces del silencio"? Si tal fuera, ¿qué quiere decir cada uno de esos títulos, cuál es su estructura, en la analítica de la conciencia? Cf. Merleau Ponty (1975: pp. 191 y ss.); esta duda ha motivado, en parte, la búsqueda orientada a una *fenomenología del lenguaje*, pues, como se ha indicado: "La descripción fenomenológica de M. Merleau-Ponty hace ver que el cuerpo opera como lenguaje; pero de ello no se tiene noticia hasta que no se traduce proposicionalmente" (cf. Vargas, 2003: p. 144).

[12] Ricoeur (2001: pp. 95-110) ha contribuido a esta investigación con sus estudios sobre la interacción dialéctica de la apropiación y el distanciamiento.

Dentro de una discusión de la manera en que los *egos* vivos encuentran los sentidos por la disponibilidad evidencial repetida de las estructuras de sentidos proposicionales idénticas, Husserl (1986c: p. 193; 1973c: pp. 155-156; 1970a: p. 126-127) observa que estos encuentros proveen una pista al problema trascendental de las objetividades ideales, indicando la "supratemporalidad" u "omnitemporalidad correlato de la posibilidad de producirlos y volverlos a producir [arbitrariamente- *Beliebigkeit*], en cualquier momento"[13]. Según este análisis, pueden surgir dos preguntas relacionadas. Primera, ¿es el *sentido mismo*: es un evento o es *acto intencional* en cuanto *encuentro-con* un sentido? Y segundo, ¿se encuentra el sentido mismo *limitado a* un acto, o a una serie de actos? El planteamiento de Husserl es claro: el acto intencional del *ego* vivo es un evento, pero el sentido idéntico mismo aparece en varios actos, y es reproducible libremente. ¿Cuál es el estatus de este sentido, este objeto-especie? Fenomenológicamente no puede ser más que la intención del sentido repetida; la evidencia sedimentada temporal e históricamente para su reproducibilidad no justifica ninguna afirmación metafísica sobre ningún tipo de estatus como ser atemporal y parmenídeo[14]. Según Husserl (1986c: p. 37; 1773c: p. 43; 1970a: p. 1), la dificultad está en "rechazar casi todo el contenido conocido doctrinal de la filosofía cartesiana" mientras se sigue a Descartes en su intento de buscar "una reforma completa de la filosofía, que haga de ésta una ciencia de una fundamentación absoluta"[15].

Entonces ¿cuáles son las contribuciones –de los conceptos lingüísticos y de la articulación protolingüística– al vivir del espacio semántico[16]? La evidencia vivida es tal que no hay ni separación ni nivelación nítida entre sentidos lingüísticos y no lingüísticos; se mezclan los dos entre sí. Herder indica la naturaleza holística de la conciencia:

[13] Husserl (1986c: p. 193; 1973c: pp. 155-156; 1970a: p. 127). [*Nota*: Donde Gaos introduce la expresión latina "ad libitum" se ha modificado aquí la traducción con los corchetes]. Ricoeur (1998: p. 105) observa la omnitemporalidad de un texto.

[14] Husserl (1962b: p. 75; 1965: p. 110) insiste en que el análisis fenomenológico de los sentidos vividos y de sus estructuras esenciales no es menos empírico que lo que son los análisis de la percepción: "La contemplación intuitiva de las esencias no implica más dificultades o secretos 'místicos' que la percepción". Reeder (2007b: pp. 49-74) compara el relato husserliano de los *eidei* con las afirmaciones de la física contemporánea sobre las partículas cuánticas y el espacio.

[15] Para una discusión de la naturaleza posmoderna de la filosofía científica de Husserl, cf. Reeder (2007b: pp. 49-74.

[16] El concepto de la articulación protolingüística de experiencia está desarrollado en *Infra*. Cap. VIII; *cf.* Bruzina (1970: Cap. VI).

> Si nosotros tenemos cierto grupo de actividades del alma como los mayores designios, tales como el humor, la perspicacia, la fantasía, la razón, esto no significa que la mente jamás trabaje en un acto singular con una de ellas independientemente, con el mero humor o la mera razón (...). Alcanzar una mejor concepción de la racionalidad del ser humano, del carácter distintivo de su especie, es algo completamente diferente; esta concepción de la racionalidad hace de ella una determinación completa del complejo total de las sensaciones e impulsos del ser humano (Herder, 1966: pp. 110-111; *Vid. Supra*. Cap. I, § 4).

Sin embargo, ciertos hechos parecen hacer evidente que la experiencia no es *mera* o *totalmente* lingüística. Un dolor en la mano es distinto a un dolor en el pie, tanto si está nivelada por conceptos tales como "dolor disparado" o "dolor como un láser". Una flor azul difiere de una hoja verde aunque en japonés existe una sola palabra, *aoi*, para denominar la parte del espectro visible que el español y en inglés separan en dos palabras: *azul* (*blue*) y *verde* (*green*) (cf. *Infra*. Cap. XII, § 3). Se puede llegar a identificar distintos tipos de nieve después de atender las indicaciones de los esquimales, para quienes cada uno de los tipos de nieve tiene un nombre distinto. El miedo y la felicidad son distintos, tanto si es el resultado de una interacción con la mamá o si es el resultado de una interacción con un soldado en un juego de video. Asimismo, la apreciación estética de una puesta del sol es distinta del hecho incrustado socialmente en la circunstancia de que es la noche que antecede a la navidad; los intereses financieros son distintos de los intereses de la ética, dependiendo del punto de vista capitalista o socialista. Todos estos hechos aparentemente indican que la experiencia no está completamente ligada, cegada o limitada a la situación cultural, lingüística o histórica, como afirman algunas de las formas del relativismo. El hecho de que para la comprensión de esto "Tiene que abrirse paso, desde lo más universalmente comprensible, al entendimiento de estratos siempre mayores del presente, y, desde éstos, al pasado histórico" y "una especie de endopatía" está basado en que no hay separación entre lo lingüístico y lo protolingüístico (Husserl, 1986c: pp. 200-202; 1973c: pp. 161-162; 1982a: pp. 133-136)[17].

[17] Sobre la relación entre la lingüística y la protolingüística, *vid. Infra*. Cap. VII. Bruzina (1970: p. 118) observa que "Husserl insiste en la unidad fusionada del estrato lingüístico y el estrato intencional en un acto concreto de expresión. Y él lo enfatiza porque nuestra experiencia muestra que ocurre un sólo y único fenómeno".

§ 3. *La arbitrariedad limitada del lenguaje*

Otra indicación del entretejimiento de lo lingüístico y lo protolingüístico es la traducción mutua entre las lenguas, aunque sea parcial e imperfecta. *Por supuesto* hay un grado de relativismo que proviene de la historicidad y de la incrustación cultural de las lenguas individuales (esto está implicado por la ley de constitución orientada); pero eso no impide que los científicos japoneses y colombianos puedan estar de acuerdo sobre la longitud de onda de una luz, ni comprender que el papel de la madre o del tío en las decisiones familiares puede ser diferente de un país a otro. El darse del colorido –en su variedad de matices– se da, con independencia de nombres y, consecuentemente, de culturas; una decisión es de todos modos una decisión. De hecho, existe una articulación conceptual translingüística que permite la traducción, que se funda en la base y en las formas de vida de cualquier cultura[18].

§ 4. *El lenguaje vivo y la innovación semántica*

El lenguaje es una ciudad antigua, siempre en proceso de desarrollo[19]. Gadamer (1993: p. 417, *cf.* pp. 406, 429-431) observa que el lenguaje no es meramente una herramienta; al contrario el lenguaje mismo esta alterado por el uso, en parte a raíz de que el uso vivo del lenguaje no es una mera acomodación de experiencia sin palabras con una lengua: "La experiencia misma busca y halla palabras que la expresan". Como arguye Gadamer (1993: pp. 302, 304, 306 s.), los horizontes lingüísticos no nos rodean ni nos encierran ni nos ligan: siempre están abiertos (Ricoeur, 2001: pp. 107 s.), porque la comprensión es reproductora y reproductiva (cf. Gadamer, 1975: p. 296); Ricoeur, 2001: p. 107 s.; y Sokolowski, 1978: capítulo 7). La finitud humana no puede cegar ni dejar sin poder, porque los horizontes del lenguaje vivo siempre están abiertos[20]. El concepto *conciencia efectual* (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) de Gadamer refiere el poder que radica en el usuario finito del lenguaje: aunque todo sujeto está incrustado culturalmente en una lengua, la

[18] Esto es, entre otras cosas, una refutación suficiente de algunas lecturas de la tesis de Kuhn sobre la inconmensuralidad de distintos paradigmas. Cf. Kuhn (1970), Sokolowski (1978: p. 92), Whorf (1956: p. 267) y Wittgenstein (2003: §§ 6, 19, 23, 206).

[19] Wittgenstein (2003: § 18). Vargas (2003: p. 198) comenta la historicidad y uso de esta metáfora. Gadamer (1993: p. 457) afirma que: "El lenguaje es el registro de la finitud, no porque la estructura del lenguaje humano es múltiple, sino porque cualquier lengua constantemente se está formando y desarrollando cuanto más expresa la experiencia de mundo".

[20] Cf. Gadamer (1993: pp. 261-262, 302-304, 357, 457) y Sokolowski (1978: p. 6). Para una excelente discusión de la relación entre la experiencia fenomenológica y la formulación fenomenológica de esta experiencia, cf. Gendlin (1982).

competencia lingüística que se despliega en el hablar permite modificarla[21]. Ricoeur y otros se han dirigido al papel esencial de la metáfora en este proceso[22].

Las intenciones subjetivas determinadas, con sus horizontes, funcionan para guiar y dirigir el habla, a la par que se está guiado por los conceptos disponibles en la lengua entorno del sujeto. La vivencia de un dolor, a veces, lleva a luchar por comunicar al médico la naturaleza precisa del mismo; los términos y las categorías sugeridas por el médico no siempre coinciden con la experiencia que se quiere relatar. Pacientes con daño en el cerebro a menudo tienen dificultad para entender y categorizar. Sus experiencias y protocolos lingüísticos proveen pistas para entender cómo procesa el cerebro, las palabras, los conceptos y las categorías, precisamente porque su experiencia difiere de la normal[23]. El papel primario de la metáfora en la historia lingüística muestra que aún personas normales experimentan cosas que no caben dentro de las categorías conceptuales establecidas. Como observa Chomsky (1972: p. 12), "el uso normal del lenguaje innova". Incluso cuando la innovación semántica amplía la lengua, se adhiere a sus estructuras tal como el requisito intencional que evoca su "coherencia" y su "adecuarse a la situación" (Chomsky: p. 13). La novedad semántica es guiada por el situarse intencional del hablante en proyectos vivos, tales como un intercambio social o un tratamiento psiquiátrico. El aparecer de campos semánticos, por los filtros de varias intenciones, es *algo así como* mirar un objeto a través de una serie de lentes No obstante, no debe entenderse este símil literalmente. Las intenciones semánticas son *sui generis*, no son iguales a la percepción visual; el espacio semántico es diverso, disímil, del espacio visual. Aquí son útiles algunos ejemplos.

La ciencia provee ejemplos de innovaciones semánticas que están guiadas cuidadosamente por motivaciones teóricas. Cuando el equipo de investigadores de

[21] Gallo (1993: p. 29) indica que la cultura está constituida activa y pasivamente: "(...) la participación de una persona en la cultura de su propia etnia no es únicamente pasiva, sino activa y pasiva a la vez; la etnia culturiza al individuo y el individuo contribuye a la formación de la etnia; ambos movimientos se combinan para realizar la unidad que confluye en la "constitución" de la identidad personal y de grupo". Walton (1968) discute la manera en que el lenguaje, mientras trasciende la subjetividad, la habilita para trascenderse a sí misma.

[22] Cf. Ricoeur (2001); *vid. Supra*. Cap. 6; Lakoff and Johnson (1980). Chomsky (1972: p. 12) indica que "el uso normal del lenguaje no es solamente innovador y potencialmente infinita en ámbito, sino también libre del control de estímulo detectable, sea externo o interno".

[23] Damasio (1994: p. 19) observa que en un caso tal un hombre "perdió algo exclusivamente humano, la capacidad de planificar su futuro como ser social". Cf. *Ibíd.*: pp. 239-240: "Las representaciones colectivas del cuerpo constituyen la base para un 'concepto' de la persona misma, tal como una colección de forma, tamaño, color, textura y sabor proveen la base para el concepto de naranja". Damasio y Damasio (1992) indican que las palabras, los conceptos y su combinación están procesado en tres regiones distintas del cerebro.

Rutherford realizó sus experimentos en 1909, en los que demostraron que los átomos, lejos de ser los módulos más pequeños de la materia, sugerido por el término *átomo* (de la Grecia antigua *a-tomos*, sin partes, lo indivisible), de hecho se componen principalmente de espacio vacío, se enfrentó a la "decisión científica" de conservar el término viejo, "átomo" o desarrollar un término nuevo[24]. Su modelo del átomo de 1911 involucró su decisión de conservar el término tradicional. Esta decisión fue fundada en el entendimiento intencional de la ciencia como empresa ligada a la tradición histórica, en la que el uso de términos viejos a menudo es conservado a pesar de evidencia nueva que afecta radicalmente su interpretación. Rutherford decidió usar el término tradicional para manifestar la continuidad de sus resultados en el proceso científico histórico que resultó en su descubrimiento, a pesar de sus implicaciones asombrosas, destacando así la necesidad de un concepto bastante nuevo para el mismo término.

Otro ejemplo de la historia de la ciencia proviene de los experimentos sobre la naturaleza de la luz, realizados en el principio del siglo XX. Después de bombardear un material fotográfico con fotones provenientes de una fuente de luz, pasados por una abertura en forma de rendija en una barrera interviniente, los científicos realizaron otro experimento semejante, pasando los fotones por una barrera con dos rendijas en vez de una. Los resultados de tales experimentos fueron paradójicos. Aquéllos mostraron que la luz consiste en partículas; éstos, que la luz consiste en ondas. Tal paradoja condujo a los científicos, por un tiempo, a acuñar un término nuevo, *ondapartícula*. La paradoja provino del hecho de que las partículas y las ondas aparecen como conceptos incompatibles. Así ella condujo a los científicos a usar intencionalmente un término nuevo, que destacó esta paradoja, para motivar nuevos experimentos que la resolvieran o disolvieran. Esta motivación estuvo basada en un elemento crítico del método científico: el principio conductor de que la naturaleza no contiene contradicciones[25]. Este ejemplo provee una instancia clara del proceso en el que se usan expresiones metafóricas para "crear" nuevos sentidos, mediante "la abolición de las fronteras lógicas establecidas para crear nuevas semejanzas que la clasificación anterior impedía percibir" (Ricoeur, 1980: p. 269, cf. pp. 310, 400-403; Gendlin, 1982).

En la esfera social el encuentro con los sentidos "esposa", "madre" u "hombre santo" está incrustado en los horizontes de familia y sociedad, que a su vez se ar-

[24] El término *decisión científica* referido aquí proviene de Felix Kaufmann (1943-44: p. 267).

[25] Kaufmann (1948) llama tales principios ideales de la ciencia, y los compara con las ideas regulativas de Kant, las que son inmunes a la falsación.

ticulan en etapas estratificadas múltiplemente. En algunas sociedades el hombre santo es más como un tío (o como un pastor). Si un hombre santo es por casualidad su padre, hermano o tío, esto también influye en el sentido vivido de esta persona. Por ejemplo, podrían ser horizontes "no santos" de sentido, basados en la familiaridad con el comportamiento cotidiano de esta persona, los que conducen a decir, paradójicamente, cosas tales como, "Él es un hombre 'ordinario' 'excepcional'". Estos rasgos distintos del sentido vivido pueden ser descritos, si se es cauteloso, como "capas" o "niveles" de sentido, y éstas se tienen que "des-entretejer" o "clasificar" para entender por qué la expresión no es meramente autocontradictoria. Sin embargo, estas capas no se pueden separar, como quizás sugiere la metáfora (de las "capas"; cf. F. Kaufmann, 1940-41: pp. 313-324). Una intención semántica vivida es holística, las "capas" están entretejidas, interpenetradas y son separables sólo parcialmente a través de un complejo proyecto sistemático de descripción (por ejemplo, fenomenológica) y/o por un autoentendimiento (por ejemplo, sociológico o psicoanalítico).

Puesto que las investigaciones de estas capas de la experiencia viva son fenomenológicas, no se debe afirmar que estos proyectos *crean* capas de sentido, ni que las *descubren*. El método fenomenológico se basa en: mantener la experiencia en retención, realizar la reducción fenomenológica, escribir los resultados y compartirlos con otros. *Por supuesto* hay "peligros interpretativos" en cada paso de la práctica fenomenológica (*vid. Supra*. Cap. II, §§ 3 y 4). Husserl (1975a: pp. 56-57) reconoce que aún la "visión inmanente" misma es sujeta a interpretaciones erróneas o extraviadas desde una perspectiva externa. Estos riesgos condujeron a Husserl a re-pensar constantemente la naturaleza misma de la fenomenología, y a entrar en discusiones sobre la fenomenología de la fenomenología[26]. En estas discusiones se incluye el papel del uso del lenguaje en las descripciones, que puede causar obscuridades provenientes de la sedimentación histórica e intencional del habla. Sin embargo, el propósito fenomenológico se enfoca a evadir afirmaciones metafísicas; el logro de éste se obtiene con la abstención de pronunciamientos concernientes a la fuente, causa u origen de los fenómenos. La fenomenología solamente describe la manera en que los fenómenos aparecen, se presentan, a pesar del hecho de que en tales apariciones influyen y son realizadas por los modos del habla. Parte del problema metodológico de la *fenomenología de la fenomenología* que

[26] Cf. McKenna (1982) y Bruzina (1970: p. 46). Reeder (2007b: pp. 19-48) discute las maneras en que esta posición metodológica afecta el concepto husserliano de evidencia apodíctica.

examina Husserl es el papel del lenguaje en la descripción fenomenológica. En la *Introducción* al segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* Husserl (1982b: 1, pp. 215 s.; 1984a: pp. 5-7; 1970c: pp. 248-249; cf. Bruzina, 1970: p. 121) observa que la fenomenología, como toda ciencia, debe usar el lenguaje en su proyecto de investigación. Por esto comienza la obra explicando la base evidencial de la lógica, con discusiones sobre el lenguaje con los conceptos así como sobre la intención significativa e intuitiva. Husserl observa repetidas veces que en las descripciones de la experiencia vivida se usan términos prestados del lenguaje ordinario o de la historia de la filosofía, pero que se necesita revisar los sentidos de estos términos a raíz de estas investigaciones[27]. Teniendo la experiencia de los malentendidos graves de las revisiones graduales de conceptos tales como *ego* y *eidos*, Heidegger decidió evadir totalmente estos términos en sus escritos fenomenológicos. La aprobación rápida de *Ser y tiempo*, en un momento en el cual las obras de Husserl fueron consideradas por muchos filósofos como una forma inaceptable del idealismo metafísico, es en parte un resultado de esta decisión metodológica lingüística por parte de Heidegger[28]. Es aceptado ampliamente (mas no universalmente) que este malentendido sobre la obra de Husserl, unido al desarrollo de sus análisis sobre el tiempo vivido y la horizontalidad, y el hecho de ver la popularidad del *Ser y tiempo*, influyeron en su decisión de iniciar su "nueva vía" en la fenomenología de *Crisis*. Un análisis del proceso de cambio gradual de los sentidos de los términos, a raíz de la investigación fenomenológica, ilustrará la naturaleza de esta incrustación conceptual horizontal de la *textura semántica*.

Una investigación de, por ejemplo, el yo, está guiada por la constitución histórica e historizante de la persona. Para un filósofo occidental, la noción del 'yo' tiene connotaciones conceptuales históricas; fueron estos sentidos sedimentados históricamente los que condujeron al joven Heidegger a suplir la *reducción fenomenológica* por una "de-construcción" de estos matices conceptuales (Heidegger, 2000b: pp. 44-49; 1982: pp. 19-23; cf. Heidegger, 1997, 1986: § 6). Las discusiones de Heidegger mismo sobre esta de-construcción están enmarcadas dentro de discusiones amplias de la historia de la filosofía, junto con etimologías que, a veces, resultan cuestionables. Indagar fenomenológicamente requiere investigaciones que, como la presente, expliciten la manera en que las sedimentaciones históricas

[27] Cf. Husserl (1991a: p. 220; 1976: p. 214; 1970b: p. 210), Husserl (1986a, 1976, 1982a: §§ 34, 64, 66). Cf. también Bruzina (1970: p. 37) y Reeder (1984: pp. 88-97).

[28] Esto es un ejemplo más de la decisión científica concerniente la terminología, mencionado arriba sobre decisiones de ese tipo en la física.

de los campos semánticos se relacionan con y afectan la conciencia intuitiva, más o menos inmediata, del propio yo o *ego*. Las voces "más o menos inmediatamente" orientan al eje de un problema central de la fenomenología de la fenomenología del *ego*.

Husserl (1986c: p. 37; 1973c: p. 43; 1970a: p. 1) reconoció la perspicacia de Descartes al estudiar la necesidad a la autodación de toda evidencia, al tiempo que se percató de que la fenomenología tiene que "rechazar casi todo el contenido conocido doctrinal de la filosofía cartesiana". En todo individuo maduro, la autodación del *ego* propio está sedimentado en lo inmediato de la articulación lógica protolingüística (Husserl, *Ideas* I, 1986a: pp. 22, 28; 1976: pp. 15-16, 21; 1982a: pp. 10, 1), en la sedimentación histórica de la experiencia pasada del mismo *ego* (Ricoeur, 2006; Heidegger, 1997; Gadamer, 1993: pp. 245, 347, 472) y en la *transparencia* del futuro[29]. También para el filósofo la articulación conceptual está sedimentada con los campos semánticos de su lengua, enriquecido con el conocimiento de los relatos de filósofos previos sobre el concepto *yo*[30]. En este sentido, las discusiones de los filósofos sobre la historia de la filosofía no son "meramente históricas"[31], sino que articulan conscientemente –de manera más o menos explícita– los horizontes lingüísticos y "vocacionales" de su autoconciencia filosófica. El análisis de Husserl, en la *Crisis* (1991a: p. 14; 1976: 1976: p. 12; 1970b: p. 14), de la fenomenología como un desarrollo del autoconocimiento de la humanidad y las discusiones de Heidegger (1959: pp. 18-19, 25) sobre el olvido del Ser en la filosofía occidental se basan en la necesidad metodológica de una visión nueva de la autodación más inmediata de las estructuras de la evidencia vivida, una necesidad que proviene de la sedimentación histórica de la tradición conceptual. A la luz de lo anterior, el concepto fenomenológico de la *evidencia* puede ser visto como *fundamento* (y, en el sentido estricto dado por Husserl) de las discusiones históricas y los análisis conceptuales[32].

[29] Por ejemplo, cf. el concepto de protención en Husserl (2002a, 1966, 1991b: § 24). Cf. también Heidegger (1997: pp. 251-55, 389-394; 1986, pp. 213-217, 341-346); y Gadamer (1993: pp. 261, 457).

[30] Por ejemplo, la articulación conceptual del 'yo' de los fenomenólogos actuales incluye la conciencia sedimentada de las discusiones de Platón, de Descartes, Hume y Kant, además de las de Husserl, Heidegger, y otros.

[31] Y por eso son sin importancia, o peor, no son en realidad filosóficas, como piensan algunos filósofos analíticos contemporáneos.

[32] Cf. Sokolowski (1978: p. 150). Es a esta luz que los llamados no fenomenológicos a la práctica lingüística "real" de pensadores como Austin (1962), Strawson (1950) y Wittgenstein (2003) concitan la atención de los fenomenólogos. Sobre la noción de "fundamentación" en fenomenología, cf. Reeder (2007b: pp. 19-48).

El "ver" mismo de la vida intencional, el "presenciar", está motivado por los proyectos del *ego*; estos proyectos proveen el contexto vivido que habilita una visión limitada y enfocada de los parámetros semánticos relevantes[33]. Los parámetros semánticos vividos son múltiples, incluso los conceptos gramaticales, basados en la lengua, y la variedad de intenciones entretejidas, como las sociales, vocacionales, psicológicas, políticas, éticas y estéticas (incluso la situación retórica con su exigencia, *ethos* y *pathos*[34], su intento estratégico o comunicativo[35], etc.). De hecho, una reflexión sobre la frase anterior mostrará que *cada uno de los parámetros* relativos a la textura semántica es un *conjunto ordenado*, a su vez, *de parámetros* (se habla a veces de: "espacio social", "espacio psicológico", "espacio vocacional", etc., y cada uno de estos "espacios" tiene sus propias dimensiones o parámetros). Este entretejimiento de capas de conjuntos de parámetros ordenados es la manera de clasificar la multiplicidad ordenada de la vida intencional. Aquí se usa el término "multiplicidad" en un sentido relacionado con la discusión de Husserl (1982b: I, p. 207; 1975b: p. 253; 1970c: p. 243) de la teoría de la multiplicidad en las matemáticas, cuando dice que "La teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones (...) es con respecto a nuestro "espacio", esto es, al espacio en el sentido corriente, la forma categorial formal correspondiente, o sea, el género ideal, del que nuestro espacio constituye, por decirlo así, un ejemplar individual y no una diferencia específica". Esto significa que la "multiplicidad de la vida intencional" es una articulación lógica –protolingüística y *también* lingüística– de la experiencia que, en primer lugar, se hace posible el lenguaje y la filosofía. Una explicitación fenomenológica, descriptiva, de estos parámetros es, por lo tanto, incrustada horizontalmente en los entretejimientos sin fin de la vida intencional del *Dasein*, de un *ser-en-el-mundo intersubjetivo*, con la finitud abierta del cuidado como su compromiso con la praxis vital (cf. Schrag, 1986). Por lo tanto, una descripción fenomenológica es semejante a un análisis vectorial n-dimensional del espacio semántico vivido, una articulación conceptual (de poner-en-palabras usando las categorías semánticas encontradas dentro de y creada por medio del uso de la lengua) de los diversos órdenes o sistemas encontrados dentro de la multiplicidad ordenada vivida

[33] Esta discusión de proyecto y de parámetros semánticos relevantes tiene que ser simplificada para su discusión y explicitación. De hecho siempre el sujeto se encuentra involucrado en muchos proyectos (familiares, políticos, sexuales, vocacionales, etc.), y el número de parámetros semánticos relevantes se amplía exponencialmente a raíz de cada uno de estos proyectos. Las discusiones aquí se enfocan a un proyecto a la vez. Sobre la noción de "presenciar" cf. Sokolowski (1978: pp. 152-156).

[34] Cf. Ricoeur (2001: Estudio V), Reeder (2007a), Vargas (2006b) y Schrag (1986: Part III).

[35] Cf. Habermas (1990: p. 58).

de la experiencia. El astillar y el multiplicar opiniones, planteamientos y métodos de análisis (filosóficos, políticos, sociológicos, lingüísticos, etc. –cada uno con sus varios planteamientos, teorías y escuelas), más que reflejar la arbitrariedad del saber humano o de los puntos de vista, de hecho muestra la complejidad infinita de las múltiples estructuras de la experiencia humana. Como la matemática y la lógica, la fenomenología provee una manera –relativamente neutral y estructurada– para explicitar la articulación lógica de esta experiencia[36]. En este sentido, el análisis filosófico del vivir-estructurar-hablar del lenguaje conduce necesariamente a una forma fenomenológica de investigación, precisamente, a raíz de la "falta de correspondencia" entre conceptos sedimentados horizontalmente con los análisis prefenomenológicos y con la experiencia misma. Husserl (1962b: pp. 62-3; 1987: p. 20; 1965: pp. 96-96) expresa el entorno lingüístico e histórico de las investigaciones fenomenológicas del *ego*, y de su devoción a la experiencia vivida, a pesar de las sedimentaciones conceptuales, en la forma de una pregunta: "Pero el que practica el análisis fenomenológico, que no deduce ningún juicio de los conceptos verbales, sino que cuidadosamente de los fenómenos que evoca el lenguaje por medio de las palabras en cuestión, penetrando hasta lo hondo de los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos de experiencia, de los conceptos matemáticos, etc., ¿acaso merece también ser tildado por eso de escolástico?".

Porque el análisis intencional revela rasgos previamente inadvertidos de la experiencia, rasgos que todavía no se habían sedimentado en la lengua del fenomenólogo, que Husserl (1962b: 63; 1987: p. 21; 1965: p. 96) observa que "La fijación definitiva del lenguaje científico presupone el análisis completo de los fenómenos –meta que aún está muy lejos...". E, inmediatamente enseguida añade que "–y, en la medida en que este análisis no se logre, el progreso de la investigación visto desde afuera se mueve en un campo considerable y consiste en comprobar nuevos equívocos que sólo ahora aparecen y, en rigor, se refieren a conceptos que ya se creían fijados en las investigaciones anteriores. Evidentemente eso es inevitable

[36] Aquí la palabra 'relativamente' requiere explicitación para mostrar que la postura fenomenológica es neutral metafísicamente, pues nunca intenta investigar "más allá detrás de lo dado" para conjeturar sobre la fuente o la causa de la multiplicidad ordenada con la que se encuentra, sin duda, el sujeto. Por supuesto la postura fenomenológica no es totalmente neutral: tal neutralidad es, para los seres humanos, imposible, como ha sido argumentado elocuentemente por los fenomenólogos hermenéuticos. La fenomenología se guía por el interés filosófico (*vid. Supra*. Cap. II, §§ 3 y 4) en la lucha que lleva a cabo la humanidad para autocomprenderse. Sobre el cambio en el pensamiento de Husserl del punto de vista estático al genético, de 'estructura' a 'estructura vivida', cf. Bruzina (1970: pp. 126 s.).

por estar arraigado en la naturaleza de las cosas". El presente análisis de la textura semántica y su finitud abierta y creativa muestra que en este texto, cuando habla Husserl de una "meta" del "análisis completo de los fenómenos", todavía no era consciente de las perspicacias de los fenomenólogos hermenéuticos. La fenomenología hermenéutica muestra que tal meta teleológica, para la fenomenología, se atasca en el paradigma tradicional atemporal del conocimiento, una meta que no puede ser lograda por los seres humanos, quienes son finitos y holísticos, y sus investigaciones siempre están incompletas, eternamente incrustadas en "conceptos que ya se creían fijados en las investigaciones anteriores" (*Ibíd.*). Pero, con tales conceptos el D*asein* puede responder creativamente en *wirkungsgeschichtliches* B*ewußtsein*, para abrir aún más sentidos y posibilidades para su existencia.

Capítulo VIII

PALABRAS, CONCEPTOS, ESPACIO Y TEXTURA SEMÁNTICA

§ 1. *Introducción*

Este capítulo clarifica la relación entre *palabras*, *conceptos* y *textura semántica*; relación que reside en el *espacio semántico*[1]. Los términos *textura semántica* y *espacio semántico* (o *regiones semánticas* dentro de este espacio) se introdujeron para mostrar algunos rasgos epistemológicos y ontológicos, complejamente entretejidos en el discurso humano (*vid.*, *Supra*. Cap. VIs). Estos rasgos se han discutido, en parte, para iluminar la relación fenomenológica entre palabras y conceptos en los actos de habla *vivos*. En este sentido, la presente discusión sigue el espíritu de la respuesta concreta de Strawson (1950) a los análisis de la relación entre palabras y conceptos propuesta tanto por Frege (1892) como por Russell (1905). El análisis fenomenológico que se lleva a cabo aquí intenta a ser aún más concreto –y, por lo tanto, más *empírico*, en el sentido husserliano del término– que el de Strawson, elucidar y ampliar más allá la noción de la *textura semántica* en relación con el *espacio semántico*.

Por supuesto, una discusión de los rasgos epistemológicos y ontológicos de los actos de habla sólo puede aislar tales rasgos con el propósito de describirlos (Herder, 1966: pp. 110-111): hablar es algo que hacen los seres humanos y se pueden enfocar las estructuras de esta praxis para su conocimiento y para caracterizar sus estructuras invariantes en la experiencia humana, tomando como punto de partida el carácter holístico de la conciencia. El presente zigzag enfoca varios rasgos de la textura semántica, pero no debe cegar ante el hecho de que el uso

[1] Gadamer (1993: p. 433): "También los sentidos son como un espacio en el que las cosas se relacionan".

del lenguaje es quizás el rasgo central e integrante de la vida humana, de lo que implica *ser* y *significar* (o existir con sentido) como *egos* vivos.

El uso del lenguaje no es un mero enlace entre un *ego* cartesiano incorpóreo y un conjunto de estructuras lingüísticas. El uso del lenguaje aparece en la conciencia de un ser corpóreo que está imbricado con horizontes psíquicos y sociales[2]. Las palabras y los conceptos son esencialmente herramientas pragmáticas de la vida humana[3]. Son, alternadamente, las características centrales de nuestro mundo, luego una mera tangente a la lucha humana por sobrevivir físicamente, y aún más tarde los 'cuidados remotos' que se usan para entender y vivir dentro el mundo, incluso los *alter egos* y la contemplación abstracta.

La expresión *textura semántica* ayuda a elucidar la naturaleza del encuentro humano con el mundo, la cual está engranada y llena de proyectos, en la medida en que es de naturaleza lingüística. La profundidad de la naturaleza lingüística de este encuentro quizás puede parecer exagerada por Heidegger ("El lenguaje es la casa del Ser", "Escuchamos el habla del lenguaje"[4]), pero la siguiente discusión elucida la profundidad con la cual el lenguaje efectivamente afecta la vida mundana del ser humano.

Algunas de las características epistemológicas de la *textura semántica* son: la sintaxis y la semántica, la lengua y el habla, la intención lingüística, la presencia o ausencia de imágenes mentales y la competencia semántica (*vid. Supra*. Cap. VI). Algunas de las características ontológicas de la *textura semántica* son: el discurso, la intención discursiva, la socialización (publicidad), la retórica, la praxis comunicativa y la *textura ontológica*.

Estas características no son tan sólo "encuadres" de la intención "verdadera"; son texturas irreductibles de la intención viva misma. El *polo-ego* de la intencionalidad es (en algún sentido) libre, creativo y lleno de intenciones y proyectos. Este

[2] Aún el hablar del ser humano como 'encarnado' es engañoso (como observó Husserl), porque podría ser interpretado como ser desencarnado, como el *ego* cartesiano. Husserl rechazó esta versión cartesiana del *ego*, pero él fue mal entendido tristemente por muchos de sus contemporáneos. La respuesta de Heidegger fue evadir completamente cualquier referencia al *'ego'*, y hacer del *ser-en-el-mundo* el 'sujeto' (también engañoso) de su fenomenología. *Vid. Supra*. Cap. VII y cf. Gadamer (1993: p. 292).

[3] Como está demostrado por la discusión posterior, sobre 'región semántica', aún la contemplación aparentemente desinteresada de la filosofía está guiada por un propósito (*vid. Supra*. Cap. II, §§ 3 y 4). Sin embargo, Gadamer (1993: p. 406) indica que el lenguaje no es *meramente* una herramienta. Cf Wittgenstein (2003: §§ 11-14, 557, 569). Para una crítica del análisis de Wittgenstein del lenguaje como herramienta, dentro de su filosofía completa del lenguaje, cf. Reeder (1984: pp. 149-154).

[4] Heidegger (1971: pp. 63, 124). Pero Gadamer (1994: p. 76) asevera "Como dice Heidegger, el lenguaje habla en *nosotros*, en la medida en que verdaderamente no lo presidimos ni lo controlamos, aunque, por supuesto, nadie disputa el hecho de que somos nosotros quienes lo hablan".

compromiso proyectivo del *ego* provee una pista para resolver la paradoja de la subjetividad hallada por Husserl, según la cual el ser humano es "sujeto de este mundo" y, a la vez, "objeto entre objetos"[5]. El *ego* "delante de" quién, o "ante quién", aparece el mundo no es un mero espejo desinteresado o incorpóreo de la naturaleza, sino un *ser-en-el-mundo* el cual está comprometido física y motivacionalmente; es una parte de ese mundo.

Para preparar el siguiente análisis, conviene ilustrar el entretejimiento del *espacio semántico* y la *textura semántica* con una variación libre que es, se admite en el punto de partida, muy simplificada, para imaginar cómo el oír una sencilla proposición P: "Solamente los valientes son libres", podría ser entendida por una persona de diversas manera durante su paso por la vida.

Se puede suponer o figurar (i) un niño que recién entra a la escuela (vamos a llamarle Pacho) oye P en el patio de recreo. Un matón amenaza a Pacho, y un compañero de juego profiere P. Pacho oye la frase y la interpreta literalmente con respecto a su situación, (lengua *vs.* habla, sintaxis *vs.* semántica, competencia semántica), y su reacción es afrontar agresivamente al matón. Después de ahuyentar al matón, Pacho reflexiona (ii) que P no correspondía literalmente a la situación con este matón en este día, sino que es una verdad general concerniente a los matones en general (una verdad social). Mucho más tarde (iii) Pacho oye P de un maestro del civismo, durante una lectura sobre la libertad política y la responsabilidad de la ciudadanía. Ahora Pacho se da cuenta de que P es un concepto general político (una noción más amplia de socialidad). Más tarde, esa misma tarde, (iv) Pacho oye P de un soldado carismático (retórica) alistando reclutas en su escuela. Ahora siente Pacho una camaradería romántica con el comportamiento de un regimiento que está al servicio de su país, el que va a hacerle popular con sus compañeros y con las chicas (una estructura social distinta). Unos pocos años más tarde, en su primer año de licenciatura, (v) Pacho oye P de un profesor de ciencia política. Ahora Pacho entiende P como una verdad aún más general, sobre la libertad y la responsabilidad en general (no solamente en su país, una estructura social más general concerniente a los ciudadanos en general). Más tarde, en una clase de la filosofía (vi) Pacho discute P como un ejercicio dialéctico en la acción o estratégica o comunicativa (intención discursiva) y empieza a reflexionar sobre sus experiencias anteriores. En el patio de recreo, su amigo le aconsejaba confrontar al matón

[5] Edmund Husserl (1991a: p. 109, cf. pp. 188-96; 1976b: p. 107, cf. pp. 182–190; 1970b: pp. 104-5, cf. pp. 178-186).

de manera estratégica (para vencer al matón y lograr su propia meta egoísta), o de manera comunicativa (debemos oponernos en conjunto a los matones). El maestro en la escuela puede ser re-pensado o estratégicamente (para avanzar su carrera como maestro bueno) o comunicativamente (para promover la formación de la clase). El soldado alistando reclutas puede ser re-pensado como dirigiéndose estratégicamente (para recibir una prima) o comunicativamente (para ayudar a los jóvenes a aprender a servir a su país). Si el profesor de filosofía tiene éxito en el análisis, Pacho va a entender que Habermas tuvo razón, que la comunicación de conocimiento no es desinteresada, y siempre tiene una intención impulsada por algún poder (la praxis comunicativa y la intención discursiva), sea esta búsqueda del poder por el poder propio, por encima del otro (discurso estratégico) o para del poder comunitario (discurso comunicativo, intención emancipatoria[6]). Aún más tarde, en contemplación filosófica (o religiosa), (vii) Pacho medita de nuevo en P, y llega a entender que, como verdad espiritual, una libertad aún más amplia, la que se puede llamar la paz o la serenidad, es la que se logra solamente con el precio de la aceptación sin temor del destino (o si Dios lo dispone), y de sus retos (historicidad, textura ontológica).

Este ejemplo muestra que en el habla (y, *mutatis mutandis*, en la escritura –cf. Ricoeur, 1998: Cap. II) se da expresión al sentido vivido desde una intención vivida (por ejemplo, para expresar un deseo, dar una orden, hacer una pregunta, etc.[7]) usando estructuras sintácticas y semánticas de la lengua en el habla. Éstas representan la competencia lingüística. El acto de habla puede, o no, incluir alguna suerte de imagen mental[8]. El acto de habla refleja aspectos relevantes del mundo compartido (público) constituido intersubjetivamente en la praxis comunicativa[9], incluso interés público y social[10], y muchos más aspectos de la textura ontológica lingüística de la *Lebenswelt*.

En medio del acto de habla, tan rico epistemológico y ontológicamente, ¿cuál es la relación entre palabras, conceptos y sentido vivido? La siguiente discusión

[6] Concerniente el discurso emancipatorio, cf. Habermas (1968: Chapter 9).

[7] Cf. la discusión de Austin (1962) sobre la locución, la ilocución y la perlocución, y Bruzina (1970: p. 121).

[8] Cf. Husserl (1982b: 2, pp. 527-9; 1984: pp. 436-438; 1970c: pp. 593-595) y Reeder (2007b: pp. 169-182. Wittgenstein mostró que, aún si tal imagen está presente, no es (o quizás sea preferible decir: raramente es) la intención del hablante: ni referir esta imagen, ni compartirla con otros. Por el contrario, el hablante está concernido en tal intento, como, por ejemplo, cuando informa de un dolor a un médico o a un dentista, o cuando informa sobre su amor a un amante o a un psicoanalista.

[9] Schrag (1989).

[10] Cf., por ejemplo, Husserl (1982: pp. 238-9; v.a., p. 37), Habermas (1990) y Ricoeur ("Fenomenología y hermenéutica desde Husserl", en 2001: pp. 39-70).

responde esta pregunta. La explicitación se basa, metodológicamente, en la fenomenología eidética de variantes o variables de tales actos. Como en todo análisis fenomenológico eidético, el objetivo es presentar un análisis estructural descriptivo de algunas características de la vida humana, una descripción que está controlada cuidadosamente por ejemplos repetidos de descripción fenomenológica (Husserl, 1982b: I, p. 218; 1984a: p. 10; 1970c: Vol. I, pp. 251-2), que están compartidos intersubjetivamente (Husserl, 1982b: I, p. 217; 1984a: p. 7 s.; 1970c: Vol. I, p. 250), para evadir los problemas evidentes que radican en el hecho de que el análisis fenomenológico está fundado, en parte, en la experiencia "meramente subjetiva"[11].

§ 2. *Tres tesis*

Las siguientes tesis básicas permiten enfocar la discusión:

Primero, el *sentido experimentado* es más amplio o extenso que los conceptos, es decir, hay sentidos experimentados no-lingüísticos o prelingüísticos. Esto se discute en el § 3.

Segundo, los conceptos son más amplios que, y en algunos casos: anteriores a, los sentidos de las palabras en una lengua particular. Esto es, en parte, lo que hace posible la traducción entre distintas lenguas. Este tema se discute en el § 4.

Tercero, los sentidos de las palabras se usan para "llegar a" conceptos y sentidos experimentados, y esto de maneras distintas. El vivir dinámico de este uso del lenguaje orientado a "llegar a" sentidos, y el resultado del encuentro del vivir con, o vivir de, el espacio semántico, va a constituir el núcleo de la presente discusión, en el parágrafo más amplio (cf. § 5).

§ 3. *El sentido experimentado y la conceptualización*

En algún punto del desarrollo infantil de la persona, el vivir corporal del mundo está imbuido con el sentido experimentado que incluye la solución de problemas y la lógica (el *Erlebnis* de Husserl), para obtener el sustento y explorar el cuerpo

[11] Esto se recuerda de la respuesta fenomenológica posmoderna a los problemas que comportan "mera subjetividad", los que provienen de los varios análisis, en la filosofía moderna, de los "datos" de la experiencia como atestada por la reflexión (especialmente en el pensamiento de Descartes, Hume y Kant), incluso las paradojas del análisis de mala fama. Cf. Husserl (1991a: p. 190; 1976b: pp. 183-4; 1970b: p. 180), Husserl (1986a: pp. 180-189; 1976a: pp. 169-178; 1982a: pp. 181-190) y Reeder (1990).

propio y el mundo en el que se vive[12]. Paulatinamente se aprende que "somos" encarnados, que "estamos" rodeados por objetos animados e inanimados, y que algunos de los objetos animados son "como nosotros", es decir, son *alter egos*[13]. Aún después de adquirir la lengua, todavía se conserva mucho de los sentidos experimentados no- o pre -lingüísticos[14]. Sin embargo, mientras más se adquiere la lengua la vida consciente mental llega a ser cada vez más dominada por el lenguaje. No obstante, esto no significa que se experimente el color o el dolor solamente *por* o *en* el lenguaje. En este sentido, una parte del mundo significante queda prelingüísticamente dado (o no lingüísticamente –se usan aquí intercambiablemente estos términos). Una *parte* de este sentido experimentado se presenta (en general, pasivamente) como vagamente articulado lógicamente (en un sentido que se amplía en el § 5), en una forma que puede ser llamada *conceptualización protolingüística*. Por ejemplo, si se retrocede al dolor, pero no al color: el dolor está "en" el cuerpo, mientras el color aparece "en" el mundo exterior. Las comillas en la frase anterior muestran una forma de articulación lógica o de conceptualización protolingüística del sentido de *cuerpo* y *mundo*. Tales experiencias significantes son prelingüísticas, y, sin embargo, cabe sospechar que proveen la fuente experimental para, al menos, discutir filosóficamente (y, por lo tanto, lingüísticamente[15]) las "ideas innatas" (por ejemplo, la autoevidencia).

§ 4. *Conceptos-palabras*

Aún después de (o, mejor, en el proceso de) adquirir una lengua hay una "correspondencia" que se percibe entre los sentidos de palabras distintas y conceptualización protolingüística[16]. En esta relación entre la experiencia protolingüística y la lingüística aparecen lo que ordinariamente se llaman "conceptos". A menudo se

[12] Experimentación psicológica reciente, usando protocolos grabados en cinta video de infantes en varias situaciones, parece confirmar esta afirmación.

[13] Husserl (1986c: pp. 122-3, 169-70; y 151-3, 194-7, 207-10, 217-21; 1973c: pp. 102-3, 137, y pp. 122-124, 156-159, 166-168, 174-177; 1970a: pp. 67-68, 106-108, y 90-92, 128-131, 139-141, 148-151). Cf. Ricoeur (2006).

[14] Husserl (1982b: 2, pp. 641 s.;1984b: p. 593; 1970c: Vol. II, p. 715-716). A veces Whorf (1956, pp. 55, 213-214, 142, 158, 253, 256) parece sugerir que el lenguaje estructura y preforma el pensamiento y el mundo, aún incluso las experiencias de la materia y el tiempo. La presente discusión mantiene que este punto de vista, la llamada "hipótesis Sapir-Whorf", es exagerada. Sobre la hipótesis Sapir-Whorf, cf. Black (1959).

[15] Husserl (1982b: I, pp. 215-30; 1984a: pp. 5-29; 1970c: Vol. I, pp. 248-266).

[16] Por supuesto, son relativos los sentidos de palabras distintas, en un sentido que se explica en el § 5. Concerniente a la naturaleza relacional de los sentidos lingüísticos, cf. F. de Saussure (1966: pp. 114-17). Gadamer (1993: p. 430) observa que "el conocimiento verdadero del ser se logra solamente dentro de la estructural relacional entera de las ideas". Cf. también Wittgenstein (2003: §§ 30, 38, 179, 199).

habla del "expresarse correctamente en palabras", de sentimientos, de "suficiente" correspondencia entre nuestra intención y nuestros actos de habla. Mientras se adquiere conocimiento de una lengua extranjera, se descubre que esta correspondencia no es tan fuerte o cercana como se pensaba antes[17]. Sobre esta tesis, es instructiva la correlación experimentada entre afirmaciones en lenguas distintas, concernientes al sentido mismo experimentado. Algunas palabras (por ejemplo, 'red', 'Rot', 'rojo') tienen casi idéntica relación con el sentido experimentado (en este caso, un campo de percepciones visuales del color[18]). Otras palabras (por ejemplo, 'madre', 'nación', 'Dios') tienen una conexión mucho menos concreta o sencilla con el sentido experimentado. En estos últimos casos, el sentido experimentado ha sido adquirido dentro de un contexto lingüístico intensamente intersubjetivo. Este contexto involucra la manera en que los seres humanos "aprenden su mundo" con y por su aprendizaje del lenguaje[19]. Como seres humanos usando el lenguaje, la mayoría de los sentidos vividos se adquieren por la lengua, la cultura[20] y la historia; de esta manera, por el discurso, se tiene acceso al *espacio semántico.*

[17] Aquí se habla como quien adquirió conocimiento de una lengua extranjera en la adolescencia. Esta experiencia debe ser muy distinta para los niños quienes crecen en un entorno bi- o multilingüístico.

[18] Aunque esta "evidencia" también queda suspendida por el hecho de que diversas culturas aprecian diferentes tonalidades de "blanco" bajo el título "blanco"; así mismo, colores obvios dentro de una cultura: ni siquiera se "nombran" en otras. Aquí la "evidencia" se disuelve cuanto más se conoce la finura (*l'espirit de la finesse*) que tiene cada lengua, matizada y adaptada a cada contexto. Un ejemplo es ilustrativo, es el que pone Jorge Luis Borges en su conferencia Mi *prosa*: el castellano permite decir "ella estaba sentadita". La práctica, puede decirse, cariñosa de expresar el adjetivo en diminutivo es propio de la plasticidad del castellano.

> Por ejemplo, si yo digo en español: "estaba sentadita", en la palabra "sentadita" hay no sólo la idea de una criatura sentada sino una simpatía por ella, un compenetrarse con ella, un sentir la soledad. O "estaba solita": esto no puede decirse en otros idiomas, quizás en inglés podríamos decir: *"she was all by herself"*, eso puede acercarse al diminutivo "solita", pero no del todo. Tenemos además otras cosas: podemos decir "Thor era para los escandinavos el Dios del Trueno", ya que la palabra Thor significa trueno y significa Dios, o para los sajones Thunor, que tiene ambos sentidos. Pero esta idea del Dios del Trueno es demasiado compleja para los germanos. Sin duda, para ellos Thor o Thunor eran ambas cosas, era el estruendo y era la divinidad, no eran el Dios del estruendo, eran las dos cosas, es decir, las palabras tenían un sentido mágico. Después fuimos haciéndonos más razonables, pero uno de los deberes del poeta, una de las ambiciones del poeta, es restituir la palabra a la magia primordial, hacer que la palabra sea un mito (Borges, 2008).

Sin embargo, todavía este tipo de temas requiere mayor profundización. Por ejemplo, en inglés, además de poder decir *"she was all by herself"*, que es el caso traído a colación por Borges, también es posible decir *"she sat in isolation"*, que, *mutatis mutandis*, expresa el giro idiomático *"estaba sentadita"*; mientras *"she was alone"*, expresa *"estaba solita"*. Esta discusión no niega el carácter idiosincrático de los idiomas; tanto sólo apunta que el campo de consideraciones, en esta vía, requiere más exploraciones.

[19] Sobre las relaciones entre *ego*, el lenguaje y el mundo de los *alter egos*, cf. Husserl (1986c: pp. 122-3; 1973c: pp. 102-103). Cf. también Heidegger (1997: pp. 113-14, 183-89); el *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, de Gadamer (1993: pp. 300-307); la comunicación distorsionada sistemáticamente de Habermas (1993: p. 147); Habermas (1979: pp. 119s.); y Ricoeur (2006).

[20] Cf. López (1994: p. 48).

Este espacio semántico tiene capas protolingüísticas y sedimentadas, pero mientras se adquiere la lengua y se la usa cada vez con mayor poder y facultad, estas capas y sedimentos tienden a ocultar a la visión temática y son reemplazados por (o mejor: recubiertos por –no desaparecen completamente) conceptualizaciones lingüísticas o conceptos.

§ 5. El *espacio semántico*

Los sentidos experimentados, incluso los protolingüísticos y lingüísticos, son partes de un "espacio semántico". Es decir, son *articulados lógicamente*, están experimentados como incrustados dentro de multiplicidades ordenadas[21]. El título *articulación lógica* merece más clarificación. Aquí se usa la expresión en un sentido amplio (el sentido más amplio posible). Este sentido, quizás, tiene rasgos en común con lo que varios filósofos presocráticos trataban en sus discusiones sobre el *lógos*.

En la Grecia antigua, la palabra *lógos*, proveniendo etimológicamente de *legein*, hablar, representaba un número de sentidos entre sí relacionados. Estos sentidos, y sus relaciones, son lo que en primer lugar hizo posible el lenguaje, la filosofía y la ciencia[22]. Quizás una manera útil de relacionar el concepto de *lógos* con la presente discusión es observar que al sofista Gorgias quien fue famoso por sus tres afirmaciones escépticas: "nada existe; si algo existiera nosotros no podríamos conocerlo; y aún si existe y pudiéramos conocerlo, no podríamos comunicarlo a otros" (*Met.* 979a11; cf. Guthrie, 1969, Vol. III: pp. 192-200). Al contrario del pensamiento escéptico de Gorgias, varios filósofos presocráticos, y Platón mismo, sostuvieron que hay un orden que subyace tanto a la experiencia humana misma

[21] Cf. Gendlin (1997: p. xix) afirma que: "Al contrario del punto de vista corriente, la naturaleza no es ni arbitraria ni inventada. Es tan ordenda como un sistema cognitivo (...)". En el presente contexto, se puede reemplazar la palabra 'naturaleza' por 'sentido experimentado'. Whorf (1956: pp. 55, 213 s.) sugiere, por el contrario, que el lenguaje da forma a la sensación misma. De vez en cuando insiste en esta tesis fuertemente para permitir lo que se llama aquí la *articulación protolingüística* y la *lógica de la experiencia*. Aquí se usa el término 'multiplicidad' en el sentido dado por Husserl al mismo, relacionándolo con su dimensión matemática, es decir, con un "espacio topológico equipado con una familia de sistemas coordinados locales que se relacionan el uno con el otro por transformaciones coordinadas que pertecen a una clase especifica". Cf. *Encyclopædia Britannica*, 2005. Husserl (1982b:I, pp. 205-6; 1975b: p. 250; 1970c: Vol. I, pp. 241-243) usa el concepto de 'multiplicidad' para referirse al orden de la experiencia, que hace de ella un campo para la investigación teórica posible. Ricoeur (1980: p. 399) afirma que "La filosofía muestra su maestría en el arte de ordenar multiplicidades reguladas".

[22] Cassirer (1953: p. 88) sugiere que el lenguaje y el mito provienen del "mismo impulso de función simbólica, que sugiere la misma actividad mental básica, una concentración e intensificación de la simple experiencia sensorial". La lógica y el lenguaje están entretejidos inextricablemente: "Pues el lenguaje no pertenece exclusivamente al campo del mito; lleva dentro de sí mismo, desde el principio, otro poder, el poder de la lógica" (*Ibíd.*, p. 97).

como al mundo (una articulación lógica no sensorial, una multiplicidad ordenada concebible en el sentido que se está tratando aquí, aunque cualquier discusión actual de esto tiene que ser profundamente anacrónica relacionada con la filosofía presocrática), y que, por el amor a la sabiduría se puede llegar a conocer y a comunicar este orden. Los sentidos del *lógos* en los siglos V y IV a. de C. incluyeron el objeto del pensamiento y su expresión, e implicaron que la expresión tuvo una conexión no arbitraria con la verdadera naturaleza de las cosas. Estos sentidos incluyen: "la palabra o aquello por lo cual se expresa el pensamiento interno" y "el pensamiento interno mismo"; "el pensar, la razón"; "ambos sentidos de Pensamiento y Palabra". Los usos sobrevivientes citados de la palabra *lógos* son instructivos, e incluyen una palabra o varias, el lenguaje, el habla, el decir o el afirmar, un oráculo, un proverbio, una afirmación o una promesa, una resolución, una condición, un mandato, una ponencia o un discurso, una conversación, una expresión, el (derecho a) hablar o el (poder) hablar, hablar, reportar o reprender, el refrán, el relato o el cuento, la narrativa o la historia, una oración, lo que está expuesto, una proposición, un planteamiento o un principio; una relación justa, una proporción o una analogía (Liddell & Scott, 1968: pp. 476 s). Guthrie (1967, Vol. I: pp. 420-424) provee una discusión excelente sobre los sentidos de *lógos*. El décimo sentido que discute Guthrie, "una definición o fórmula que expresa la naturaleza esencial de cualquier cosa" (*Ibíd.*, p. 424), muestra la relación cercana, en el pensamiento de los griegos antiguos, entre pensamiento, expresión y naturaleza del ente expresado. Es en este sentido amplio –incluso la multiplicidad ordenada del mundo de la experiencia, el pensamiento concerniente a este orden y su expresión (y también el orden del pensar mismo y de la expresar mismo)– que se usa aquí la expresión 'articulación lógica del espacio semántico'[23]. La articulación lógica protolingüística provee una fundación necesaria para la coherencia tanto del pensamiento como del lenguaje. Lo prelingüístico tiene dos sentidos: el ontogenético relativo al desarrollo de la competencia lingüística en individuos humanos vivos; el segundo denota su dirección lógica para presentar la experiencia como multiplicidad ordenada. Se puede interpretar a Gadamer como rechazando esta articulación protolingüística cuando dice, "Es en esta experiencia del lenguaje (...) que el mundo comienza a abrir y logra orden en todos los campos de la experiencia (Gadamer, 1975: p. 543). Sin embargo, Gadamer reconoce, "que el acto de comprender y de hablar reclama la universalidad" (*Ibíd.*, p. 544), y que el lenguaje de hecho abre "la

[23] Lakoff y Johnson (1980: pp. 117-125) arguyen que conceptos y categorías lingüísticas y no lingüísticas proveen experiencia a la manera de una *Gestalt* estructurada.

posibilidad de ir más allá de nuestras convenciones" (*Ibíd.*, p. 546), y que una parte de esta posibilidad está en "una experiencia prelingüística del mundo" (*Ibíd.*, p. 547). Las articulaciones lingüística y protolingüística del espacio semántico están entretejidas por la textura semántica de la vida egológica.

§ 6. El *espacio semántico y la textura semántica*

La relación entre el *espacio semántico* y la *textura semántica* es cuestión que concierne al *vivir* humano de aquél –*espacio semántico*– en cuanto encuentro intencional con la pluralidad de sentidos, de proyectos en curso o del vivir, o, en general de la praxis.

En el proceso de "ir al encuentro de" conceptos y a conceptualizaciones protolingüísticas por el uso de los sentidos de palabras:

- se usan palabras para llegar a sentidos experimentados; sentidos que están estructurados o lingüísticamente –por la lengua (Husserl, 2000b; 1970b: Appendix VI)– o prelingüísticamente en la experiencia –por ejemplo: estética, amorosa, lectora, científica, etc.–,
- también se usan los sentidos sedimentados de palabras para *generar* nuevos sentidos, previamente no experimentados,

Esto ocurre porque los seres humanos gozan del poder –increíble– de la competencia lingüística (Chomsky, 1972: pp. 11-13, 22).

En tales casos, la cuestión concerniente a si se *crea* nuevos sentidos[24], o meramente *descubren eidei* preexistentes[25], es una pregunta metafísica que no tiene lugar en la fenomenología y que es, de hecho, irresoluble. Esta es una de las fuentes del rechazo de Husserl a la metafísica tradicional (ingenua), así como la de su adopción de una *ontología regional y descriptiva* o de "una ontología apriórica del mundo real"[26].

[24] Ricoeur (1980: p. 394) habla sobre "la creación de significaciones nuevas" y el "dinamismo semántico" (*Ibíd.*, p. 347, cf. p. 400), y parece indicar, contra la tradición platónica, que son los *sentidos mismos* los que cambian. Para un relato más neutral y fenomenológico, el que se abstiene de cualquier afirmación sobre los *sentidos en sí mismos*, cf. Reeder. ("Fenomenología cuántica", en 2007: pp. 75-106).

[25] Piénsese aquí en las formas parmenídeas de Platón y en el intento de "hallar el diseño del Dios" en la naturaleza de algunos filósofos modernos como Descartes, Galileo y Kepler, y del desarrollo de la teología natural.

[26] Husserl (1986c: p. 205; 1973c: p. 164; 1970a: pp. 137-138). Cf. también *Ibíd.*, pp. 204-217, 226-231; 1973c: pp. 163-174, 178-183; 1970a: pp. 136-148, 152-157; y Husserl (1991a: pp. 182-4; 1976b: pp. 176-177; 1970b: pp. 173-174). Para los sentidos relacionados en las obras de Husserl de 'objeto', *'eidos'*, y *'a priori'*, cf. Husserl (1962c: pp. 256f; 1974: p. 252 s.; 1969: pp. 245-246).

¿Qué descubre fenomenológicamente la relación dinámica entre sentido vivido, conceptos y palabras, es decir, entre la *textura semántica* y su *espacio semántico*? Quizás un corto *excursus* no fenomenológico en la antropología especulativa pueda ayudar a clarificar el contexto epistemológico y ontológico de este problema.

Imagínese las fases iniciales de la evolución del lenguaje[27]. Es conocido que los primates superiores tienen comportamientos sociales elaborados que parecen implicar algo así como una vida conceptual (aunque todavía no lingüística)[28]. ¿Qué implica esto? Parece que los primates tienen alguna forma de vida mental consciente que incluye el conocimiento y el reconocimiento de relaciones de amistad, afinidad, dominación y jerarquía social. La evidencia arqueológica y paleolontológica demuestra que los primeros seres humanos desarrollaron una vida mental rica, incluso, como complemento a las relaciones emotivas y sociales, al fabricar herramientas y decoración artística[29]. La evidencia arqueológica y paleolontológica indica que mientras la evolución desarrolló un cerebro más grande y articulado, y lengua y boca y laringe que permitieron expresión fónica más sofisticada, los primeros humanos desarrollaron simultáneamente la necesidad y la capacidad de desarrollar el lenguaje[30]. Dos cosas parecen obvias. Primero, la necesidad de hablar –la intención viva de cavilar (y a compartir por la comunicación) acerca de experiencias cada vez más complejas– fue la chispa, la exigencia, que generó el lenguaje: es decir, el lenguaje obra y es obrado como *sobre*-vivir en el mundo[31]. Segundo, una vez empezó a desarrollarse el lenguaje se creó una di-

[27] Esta discusión es semejante, en su objetivo, a algunas de las consideraciones de Cassirer (1953).

[28] De Waal, desde la etología, explica cómo "la impresión dada por los chimpancés en casi todo lo que hacen da a entender que son seres que piensan como nosotros" (cf. de Waal, 1989: p. 39). Algunas de sus tesis son relevantes para comprender algunos aspectos de la que aquí se ha llamado 'textura semántica', a partir de observaciones detalladas del comportamiento de primates, por ejemplo: "Estos ingredientes de la vida social de los primates –coaliciones, resolución de conflictos, tolerancia social y pensamiento estratégico– parecen fuertemente entretejidos, cada uno estimulando el desarrollo de los otros. La inteligencia ayuda a la cooperación, la reconciliación aumenta la tolerancia; la tolerancia hace posible el compartir; la capacidad para el comercio llega con el incremento adicional de inteligencia, etc." (*Ibíd.*, p. 83). Sobre la extensión de la fenomenología a la naturaleza de los animales, cf. Husserl (1997: pp. 57-59, 62-75; 1952: pp. 27-29, 32-45; 1989: pp. 30-33, 35-49).

[29] Jane Goodall estableció en 1960 y los años posteriores que también los chimpancés usan herramientas. Hoy este uso es un hecho comprobado en el comportamiento de los primates (cf. de Waal, 1989: p. 186). Este comportamiento ha sido extendido a otras especies, incluso a algunas aves. De Waal (2005) discute la evidencia sobre el "comportamiento económico [protolingüístico] de animales".

[30] La especulación sobre si la evolución cognitiva impele la evolución física, o viceversa, parece ociosa: sin embargo claramente evolucionaron juntos.

[31] Este es el tema central de la crítica de Ricoeur (2003: pp. 75-91; 1974: pp. 79-96) al estructuralismo.

námica propia dentro de la evolución humana[32]. Esto quiere decir que el lenguaje *amplía* el *Lebenswelt* por la interacción entre la *textura semántica* y el *espacio semántico.*

Las indicaciones anteriores son, en efecto, especulativas, pero algunas conclusiones fenomenológicas se pueden extraer de esta *variación libre histórica*, relacionadas con la experiencia actual. Se sabe –de la sedimentación viva de la propia experiencia individual del pasado, documentado históricamente, principalmente con el lenguaje– que el lenguaje cambia y crece al paso que crecen el conocimiento y el entendimiento. Las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) amplían los "horizontes exteriores" del conocimiento del mundo, por descubrimiento e invención; y, las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) amplían los "horizontes interiores" del conocimiento por la reconceptualización del *Lebenswelt* de cada generación. La vida humana, incluso, pero no limitada a los estudios disciplinarios de las ciencias naturales y humanas, está tan entretejida con la actividad lingüística (Husserl, 1982b: I, pp. 215-30; 1984a: pp. 5-29; 1970c: Vol. I, pp. 248-266), que filósofos, lingüistas y psicólogos frecuentemente afirman que el pensamiento mismo es lingüístico. Aquí, no obstante, se reconoce lo no- y lo pre-lingüístico en la vida consciente, Husserl sin embargo afirma: "El pensar humano normalmente se formula de manera verbal, y todas las actividades de la razón están ligadas casi por entero a la locución"[33]. En esta discusión es relevante observar –como complemento a la palabra que califica como: 'normalmente', en la cita anterior[34]) que Husserl también discute las maneras en las que el análisis filosófico (fenomenológico) involucra el dinamismo semántico en un juego entre la experiencia, los conceptos, y las palabras. Por ejemplo, al discutir la reducción fenomenológica Husserl enfatiza la necesidad de desarrollar nuevas experiencias ("Pues nunca más puedo obtener la antigua ingenuidad, sólo puedo comprenderla") y nuevas maneras de hablar sobre ellas ("con un lenguaje de un nuevo tipo") por el uso creativo del lenguaje existente, sedimentado horizontalmente, ("a pesar de que utilizo el lenguaje común, como es inevitable, más también con una inevitable transformación de sentido" –Husserl, 1991a: p, 220; 1976b: p. 214; 1970b: p. 210; cf. 1982b: p. 226 s.; 1975b: pp. 22-23; 1970c: Vol. I, pp. 260-261). De importancia fenomenológica es el hecho

[32] Aquí es relevante una revisión dinámica e intencional de la discusión popperiana de los objetos desconocidos, pero "virtuales", de lo que llama el *mundo tres*. Esta revisión destacaría el papel que juega la intención humana en el descubrimiento de tales objetos. Cf. Popper (1992: Cap. 4).

[33] Husserl (1962c: p. 22; 1974: p. 23; 1969: p. 19. Gadamer (1993: p. 402) se refiere a "la unidad íntima del hablar y el pensar".

[34] Para una discusión de "un conocer sin palabras" cf. también Husserl (1982b: 2, p. 641; v.a.1984b: p. 592; 1970c: Vol. II, p. 715). Cf. Whorf (1956: p. 252, n. 1).

de que aquí Husserl observa que –por el uso creativo de estructuras existentes del lenguaje– la fenomenología revela características previamente desconocidas ("horizontes interiores", en el sentido señalado arriba) de la vida humana: "Sé, en efecto, por mis estudios fenomenológicos que yo, el yo que ha sido ingenuo, no era otra cosa que el Yo trascendental en el *modus* de la cerrazón ingenua" (Husserl, 1991a: p. 221; 1976b: p. 214; 1970b: p. 210). Y Husserl aclara que este enriquecimiento de la vida egológica por el lenguaje es público o intersubjetivo: "Así pues, todo nuevo descubrimiento trascendental, al volver a la actitud natural, enriquece mi vida anímica y (aperceptivamente sin más) la de cualquier otro" (Husserl, 1991a: p. 221; 1976b: p. 214; 1970b: p. 210)[35]. Cabe aquí examinar brevemente la manera en que la *textura semántica* de hecho amplía el *espacio semántico* humano.

A raíz de su incrustación en el lenguaje y la historia, el vivir humano del *espacio semántico*, a la par, en el entendimiento es: productivo y reproductivo[36]. Gadamer observa que "la experiencia misma busca y halla palabras que la expresan" (Gadamer, 1993: p. 417); y, esto en razón de que la intención humana está entretejida con intencionalidades lingüísticas y protolingüísticas, incluso con horizontes de la vida: social, intelectual, emocional, perceptual, etc. Mientras estas intencionalidades están vividas en el tiempo intencional, el sentido mismo puede ser visto como un evento[37], un acto que es parte de un flujo teleológico de la experiencia[38]. El discurso mismo tiene una manera intersubjetiva de impelerse a fuerza de su propio tema[39]. Debido a las estructuras horizontales abiertas del espacio semántico[40], el lenguaje se presenta con "un aspecto cada vez más amplio, una 'mirada' al mundo"[41] que habilita a expandir la lengua misma por el uso de la metáfora. En la metáfora, los hablantes usan la articulación lógica disponible en el espacio semántico de la lengua para crear nuevos "campos semánticos", que previamente no estaban disponibles[42]. Así, por el habla la lengua misma siempre está en formación y desarrollo (Gadamer, 1993: p. 457; *vid. Supra*. Cap. VI, § 6).

[35] Sobre el efecto de la textura semántica en la fenomenología misma, *vid. Supra*. Cap. VII.
[36] Cf. Gadamer (1993: p. 246) y Gendlin (1982).
[37] Cf. Gadamer (1993: p. 427) y Ricoeur (2001: pp. 97-102).
[38] Bruzina (1970: p. 156). Cf. Sokolowski (1978: p. 43).
[39] Hans-Georg Gadamer (1993: p. 367). Cf. Ricoeur (2001).
[40] Cf. Gadamer (1993: p. 362), Gendlin (1982) y Ricoeur (1980).
[41] Hans-Georg Gadamer (1993 p. 447). Cf. Gendlin (1982).
[42] Ricoeur (1980: p. 269f). Cf. Bruzina (1970: p. 162), Lakoff and Johnson (1980) y Gadamer (1993: pp. 429-433).

De la misma manera en que el discurso político[43] crea nuevas formas de gobierno (por ejemplo, democracia, sistemas parlamentarios), y el discurso artístico crea nuevas formas del arte (por ejemplo, impresionismo, puntillismo, cubismo), el discurso filosófico crea nuevas posibilidades de experiencia cognitiva (por ejemplo, lógica formal, fenomenología, ética del discurso). En cada uno de estos ejemplos de la creatividad de la textura semántica hay una interacción intencional entre regiones semánticas (lingüísticas y protolingüísticas) existentes, la reconfiguración metafórica, libre y creativa, y la extensión de estas regiones que resulta en nuevas palabras, conceptos y formas de vida, que son nuevamente disponibles, suburbios de las ciudades antiguas del lenguaje y del *Lebenswelt*, incluso nuevos modos de vida común, de ver y de pensar.

[43] En estos ejemplos se usa el término 'discurso' para representar ambos: el discurso "interior" (es decir, silencioso, mental) y el discurso "externo".

Capítulo IX

LENGUAJE Y SENTIDO

–en la construcción de lo público en Arendt–

> (...) aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, sino también irreversibles.
>
> Hannah Arendt (1995: p. 106)

§1. *Introducción*

El sentido como *cabe* o *entre* en el orden de lo público, en la *Condición humana* de Hannah Arendt, es de suyo esclarecedor de las posibilidades del lenguaje; y, de retorno, el lenguaje como fundamento para la comprensión de lo político (público); en estos dos lados se presenta como una dialéctica del fluir de la *acción* –que quizás por igual puede llamarse: la experiencia humana del mundo.

Interesa, igualmente, ver la distinción entre el *fluir* –en el modo del *río heraclíteo*– del sentido y la *emergencia* –en el modo del nacimiento del agua en una fuente–. La hipótesis expuesta aquí es que en el pensamiento de Arendt tiene más el segundo que el primer sentido. ¿Cómo se relacionan en este caso *tiempo* y *sentido*? Es, como telón de fondo, la pregunta que atraviesa el capítulo en cuanto "ensayo de comprensión".

El capítulo se desarrolla en cinco apartados; en el § 2. *La preeminencia del derecho*, se mira el enlace entre la teoría política de la autora y el juicio de Eichmann; en el § 3., *La identidad narrativa*, se estudia la primacía de la justificación mediante la cual el sujeto se construye en el relato y, así mismo, el ir hacia... o la apertura de

sentido que ofrece el mismo; en el § 4., L*o público*, se estudia cómo la intersubjetividad es terreno común para llegar a construir lo propio, la esfera de propiedad; en el § 5., E*l lenguaje*, se mira su carácter de *entre, en medio de*... o *cabe* tanto en las relaciones intersubjetivas como en la comprensión subjetiva de mundo; finalmente, en el § 6, L*a persona*, y a manera de conclusión, se discute la preeminencia de las tesis agustinianas sobre la persona –su carácter de *hipóstasis* al ser, al tiempo, *entre* y *suidad*– en cuanto *relación*, así mismo se discuten los alcances y limitaciones de la tesis de la autora siempre que se evalúen a la luz de la perspectiva *fenomenológico-genética* para el estudio de la política como *cosa misma*.

§ 2. L*a preeminencia del derecho*

Durante el interrogatorio policial, cuando Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la vaga noción de que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión de un soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas. Esta situación resultaba simplemente indignante, y también incomprensible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega (200a: p. 199).

Después explicó que desde el momento en que recibió el encargo de llevar a cabo la Solución Final, había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos, que se había dado cuenta de ello, y que se había consolado con pensar que había dejado de ser "dueño de sus actos" y que él no podía "cambiar nada". Lo que Eichmann no explicó a los jueces fue que, en aquel "período de crímenes legalizados por el Estado", como él mismo los denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del "imperativo categórico del Tercer Reich", debida Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: "Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos" (*Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15-16). Kant, desde luego, jamás intentó decir algo parecido. Al contrario, para él, todo hombre se convertía en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar; el hombre, al servirse de su "razón práctica", encontró principios que podían y debían ser los principios de la ley. Pero también es cierto que la inconsciente deformación que de

la frase hizo Eichmann es la que éste llamaba la versión de Kant "para uso casero del hombre sin importancia" (2006a: p. 200).

Eichmann en Jerusalén es una obra "extraña". Si se la mira como periodismo es, de suyo, excesivamente "filosófica"; si se la mira filosóficamente es, en cambio, totalmente "periodística". Se trata de una obra cuya versión original data de 1963. ¿Qué es en sí lo que extraña? Como se sabe, cinco años atrás había publicado, en inglés, la primera versión de *La condición humana* (1958[1]). Lo que extraña, también puede decirse: y maravilla, es la presencia de las tesis de este libro en aquél. En el fondo, ni más ni menos que, con lo detestable que pueda resultar la persona y la personalidad de Eichmann, éste siguió siendo y hasta en el último de sus actos fue *persona* –culpable o no–. Y, por lo tanto, lo criticable *no* es que se lo hubiese sometido a un juicio; lo que resulta inaceptable es el hecho de que tal juicio perdiera, en sí, el horizonte del derecho, es decir, el sentido *abstracto* del mismo.

¿Cómo actuó el tribunal judío en este juicio?, ¿tuvo independencia de las pretensiones, válidas o no, del gobierno?, ¿se ajustó a derecho?, ¿tuvo Eichmann todas las garantías para la legítima defensa?, ¿se respetó el debido proceso? Claro está que Arendt no protesta –ni previa, ni en el curso, ni con posterioridad al juicio– de su condición de judía. No obstante, la *cosa misma* es en sí a qué tiene derecho el acusado y cómo se atienden todos y cada uno de los requisitos de la defensa.

¿Qué pasa cuando prima una noción de *patria*, *sangre* o *credo* sobre una de "debido proceso"? Es esto lo que evalúa la obra. Entre el *nacionalismo* –ario o judío– (o entre el *totalitarismo* –de izquierda o de derecha–) no hay, en sí, diferencia. El "error" no deviene de la proveniencia, sino del mismo, de su existencia, de sus "criterios", de los mecanismos mediante los cuales se pone no sólo en funcionamiento, sino con destino a la eficacia de éste.

¿Por qué, pues, el *nacionalismo* es un "error"? Porque los "llamados" se hacen desde los sentimientos de venganza, de odio, de fanatismo; porque lo que se defiende son intereses –de personas, de familias, de grupos de familias, de una nación, de un *Führer* o de un "Estado"–; en fin, porque prima la *sinrazón*, la necedad, el emotivismo.

Pensar lo público, pensar en público antes que nada implican –cualquiera de las dos acciones– *pensar*. Aquí hay una relación dialéctica: *lo público* es, por antonomasia, *lo común*, el espacio abierto de lo comunitario, el lugar de las transacciones de

[1] En la Bibliografía general se refiere la edición de 1998.

sentido que se validan en la relación con los otros; pero *pensar* es también una acción subjetiva, vivida en *primera persona*. Sólo, pues, que lo que la persona enfrenta como *propio* en la esfera pública resulta ser la expresión de su íntima responsabilidad por el destino de lo comunitario.

¿Hay *pensamiento* y, más concreta y completamente, *pensamiento público* en el fundamento de la acción de Eichmann? Desde luego, una cosa es *pensar* y otra repetir un eslogan. Podía tratarse de la "adaptación" del pensamiento de Kant "para el uso casero del hombre sin importancia" o de la fe ciega en la bondad de la norma, sólo por ser norma y estar amparada constitucional o legalmente. Lo que Eichmann no calcula, no medita, no juzga desde la ética de las consecuencias: es el valor abstracto de su acción, ciertamente criminal y despiadada.

Pensar *–pesare–* también es *pesar*, en ese sentido: medida, cuenta y razón. Y, ¿qué es lo que se cuenta o se mide? En el "uso de razón" que llevó a cabo Eichmann: cuántos se podían "salvar" y por la medida de qué méritos; pero igualmente cuántos se debían transportar y cuántos cabían en un tren o en un campo o en un *ghetto*; cuánto se economizaba si se mataba "médicamente" con gas o "más despiadadamente" con bala. Es el triunfo de la razón calculadora, positiva, que sabe de cuentas.

Y, ¿qué dejó de estimar, de tomar en consideración, de someter a análisis? Dio por descontado que "ésos", "otros" –poco importó el rótulo para clasificar tal "alteridad" y servían por igual los títulos: loco, enfermo, homosexual, marxista, judío, gitano–, pudieran ser *humanos*, "mismos"; es decir, bajo todas las posibles formas de "uso de la razón" dejó de estar en consideración, tan siquiera, la posibilidad de que los "otros" pudieran tener la calidad de *personas*.

Ahora bien, que sea en el orden legal y sólo en él donde se protegen los derechos y se establecen las garantías no quiere decir, *eo ipso*, que el Estado sea justo, basado en la racionalidad civil, potenciador de la persona. El caso es patente con la "idea" de derecho del Tercer Reich. Evidentemente, se puede legislar y se legisla en muchos casos para proteger intereses particulares. También ha habido períodos de la historia en que han sido legítimas las exclusiones no sólo de los esclavos, también de las mujeres, de los homosexuales, de los extranjeros, de los que no conniven con la guerra, con el líder, etc.

Entonces la preeminencia del derecho no es la preeminencia del Estado y, mucho menos, de un Estado en particular –sea: el del Führer, el de Stalin, el de Uribe o el de Bush; pero tampoco el de Castro, el de Tito o el de Allende. No puede haber un Estado de un quien, pero, en cambio, cada quien tiene que pensar no

sólo su relación *abstracta* con el Estado, sino también el Estado como *cosa misma* en tanto *res publica*.

Cierto, el derecho y, consecuentemente, el Estado son *abstracciones*; pero éstas tienen carácter en tanto no son invenciones de un quien, sino que son obra de la intersubjetividad que en su "lenguajear" va construyendo –sin que pertenezcan a nadie en particular, pero para que abarquen a todos en general– un *sistema de regulación de la convivencia*.

§ 3. La *identidad narrativa*

> Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y de continuidad que constantemente producen la "persona" acerca de la cual se puede contar una historia [*story*] (1995: p. 106).
>
> (...) perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin (1995: p. 107).

¿Cómo se construye la subjetividad? Acaso *narrativamente* (Ricoeur, 1991, p. 5). Y esta *narración* acontece en el *espacio público*. Se *narra* para otro; en la *narración* hay no sólo un proceso de *justificación* de sí mismo ante los otros, sino que, como consecuencia, el *narrador* tiene ocasión de *ser-dicho* y en ese *su-decir* se autocomprende.

En el *ser-dicho* la *persona* es *relación*, es *en relación*. Y este *su-decir* es *retentivo* y *protentivo* a una misma vez. En la *relación* –que tiene dos acepciones:– al mismo tiempo *es con los otros* y *da cuenta* o *relata* su relación con ellos. El motivo último de la *narración* sí es justificarse –hacerse *justicia* uno mismo– y en ese proceso inexorablemente está el *otro*. Su presencia es múltiple: tácita o explícitamente *interpela* las vivencias; las vivencias a las que se hace referencia son expresión de un *vivir-con-los-otros* (*mitsein*); los proyectos que se exponen o se elaboran mediante la narración tienen como *destinatarios* y como *horizonte* a unos otros; la justificación, aquí y ahora, busca que otros tengan, para nosotros: comprensión, perdón, inclusión, aceptación, etc.

De hecho, el *sonare* del *per sonare* implica una expresión del sí mismo que espera tener *eco* en el *alter*. De ahí las sucesivas tentativas de *corrección, complemento, clarificación*, etc., con las que se teje la *narración*. Son modos complementarios de ir dando curso a la expresión hasta llegar a ser del dominio del *alter*. Parece como si sólo entonces se pudiera dar una pausa y esperar, *dialécticamente*, un reinicio del *relato* –que nos mantiene en relación. De ahí que el modelo de la conversación o del diálogo sea inherente al proceso narrativo.

Y, sólo *discursivamente* se hace *evidente* el querer, el poder, el deber ser que cada quien quiere realizar y que sólo es posible ejecutar en la vida compartida. Utilizar el *discurso* implica que las aserciones no sólo expresan *deseos*, sino que, igualmente, evalúan la capacidad de acción y, finalmente, se convierten en *indicios* o *indicaciones* para la acción. Las promesas, por ejemplo, a su modo, son apertura de y hacia la acción futura; pero ellas mismas no son una "determinación". Son sólo *indicios* de lo esperado y, al mismo tiempo, de lo comprometido.

Así, pues, el sí mismo se *enarca* en el *discurso*; claro está que previamente se *reconstruye*. Por eso es que la *narración* vive de la temporalidad, pero no sólo de un quien, sino de *aquellos* entre los que sucede *dialógicamente*: se reconstruye en *primera persona* la vida vivida con los *otros*, se presenta en *primera persona* la narración viva para *otros*, en *primera persona* los *otros* interpretan: *corrigen, complementan, varían*, en fin, *comprenden* lo que se ha dicho.

Tanto la *esfera narrativa*, como la *dialógica*, en sus múltiples interrelaciones, son, pues, intrínsecamente *intersubjetivas*. Y estas dos esferas son, así mismo, el escenario de *identidad* y de *continuidad*: es allí donde –al ser narrado– cada quien halla su *suidad*, donde se reconoce al ser reconocido, donde es reconocido al reconocerse, es, en fin, como un juego de espejos que se reflejan sucesiva e indefinidamente en el despliegue de la *historia de la narración* y en la *historia (política) del mundo*. La *imagen* de *sí* resulta, entonces, previa y posteriormente *especular*. "Ahora vemos en espejo confuso" y en cada momento del discurso y del diálogo se aclara un poco y se vuelve a confundir el sentido de ser: esta es la tarea incesante del comprender; y si lo que se narra o se discute es el pasado, en cada nueva presentación de la historia vuelve y se varía el sentido de *lo-sido*; y es tan fabulosa la narración como cuando se pre*figuran* las posibilidades de ser.

Al *figurar* lo posible, el horizonte abierto del flujo heraclíteo del mundo de la vida, se ofrecen grados de claridad y un fondo o trasfondo de oscuridad que vuelve a requerir y posibilitar el despliegue del habla. Entonces lo que somos *no es* ni la fábula del pasado, ni la del futuro; sino el *acontecer* en que claridad y confusión interdependen. Presunción de claridad total es *positivismo*; presunción de confusión absoluta es *fatalismo escéptico*.

Contar una historia es mucho más y mucho menos que *contar una historia*. Es mucho más en el estricto sentido de que la *fábula*, germinalmente, contiene la *claridad* de lo visto y la potencia efectual de *poder-llegar-a-ser* (Ricoeur, 2006a: *passim*). Lo dicho *abre*. El horizonte de ser *posibilita*. Entonces lo dicho alberga, en ciernes, lo no-dicho que posibilita la narración y el diálogo para que sean, de nuevo, no sólo

reemprendidos, sino para que uno y otro sirvan de referentes para la acción. En este sentido la narración teje sentido para ésta.

En cambio, es mucho menos porque la acción misma siempre desborda las márgenes del discurso; así mismo, el discurso no sirve, plenamente, de *referente* para dar sentido al total del ser que se realiza al obrar. El discurso es –como ya se ha dicho– *indicio*: "luego veremos cara a cara"; pero lo que veremos es, nuevamente, una posición que aclara y deja en brumas de oscuridad *lo-sido* (*vid. Supra.* Cap. VII).

Contar una historia es, entonces, el *principio hermenéutico de la acción*. Pero más allá y más acá del *discurso* está la subjetividad constituyente, la que *predica de sí* y se *identifica* al discurrir; pero la que *intuitivamente* experimenta el mundo no sólo para llegar a narrarlo o para dialogar sobre él, sino para actuar en su interior. La intuición es *proto*fontanal: no sólo fuente primera para *llegar-a-narrar/dialogar*, sino también para *poder-llegar-a-actuar* con base en lo narrado y en lo dialogado o con base en lo anticipado en la narración o en el diálogo.

Con esto, queda visto, la constitución hermenéutica de la comprensión de sí mismo, de la relación con el *alter* y del mundo comunitario: exige la actividad constitutiva del *ego trascendental*. En resultas, éste es el único para el cual el vivir es inexorable –acto primero– del cual deriva y para el cual ofrece comprensión en el acto narrativo –acto segundo–. Así la *filosofía segunda*, a saber, la narratológica, exige una *filosofía primera*, constitutiva, que aclara por medio de la descripción la experiencia del *ego*[2].

¿Qué viene, entonces, a significar tanto el *perdonar* y el *prometer* en la vida trascendental del sujeto y su experiencia narrativa? En el primer caso, es el descubrimiento absoluto de la *voluntad*; en el segundo, el hacer *público* o *expreso* el *querer* y el *poder* llegar a ser (Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: § 27). Así, pues, la *filosofía primera* funda a la segunda; le da fundamento. La *novedad* e *infinitud* de esta facultad humana de *mantener* el control es, precisamente, el *querer-ser-racional* (Husserl, 1991a, 1976b, 1970b: § 5; y Husserl, 1992: § 73; 1976b: § 73; 1970b: Appendix IV). La *narración* tiene la función de *control* (cf. Felix Kaufmann, 1938: p. 446) sobre lo dado intuitivamente Vargas (2003: pp. 131 ss.) *en la vida solitaria del alma*, pero una vez expresado, dado como una objetividad plena y absoluta, vuelve y retorna especularmente la imagen

[2] Esto significa que la *fenomenología hermenéutica* exige como base la *fenomenología trascendental*. Esta es, según se entiende aquí, la respuesta husserliana a las hermenéuticas de Heidegger y Ricoeur. Sobre esto versa nuestra investigación *El sentido* cabe *fenomenología y hermenéutica*.

de sí y el sujeto tiene, de nuevo, la posibilidad de *corregir* o *mantener* su decisión. Así, la narración y el diálogo son un *control hermenéutico* que se fundan en el principio de *corregibilidad de la experiencia*[3].

El ser *persona* implica el ir y volver de la voluntad al relato y de éste a aquélla. En la personalización de la experiencia se exige, entonces, una *fenomenología trascendental-hermenéutica* que no sólo describa la posición de existencia, sino que ofrezca la *corregibilidad* a través del control que se permite y se despliega tanto a través de la narración como del diálogo.

§ 4. Lo *público*

> La palabra "público" significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo.
>
> En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. (...) La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la contraposición artística de las experiencias individuales (1993: p. 59).
>
> En segundo lugar, el término "público" significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro poseído privadamente en él (1993: p. 61). (...) Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre quienes se sientan alrededor; que el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.
>
> La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro. (...) el mundo está entre los hombres (...) (1993: p. 62; 1998: p. 52).

¿Qué nos es común al *alter* y a mí? Al parecer el mundo. Éste nos une y nos separa, precisamente porque es *fuente de sentido* para todos. Él no fluye en medio de nosotros, sino que nosotros hacemos fluir su tener éste o aquél sentido, con éste o aquél valor. Y, ¿qué viene a significar en este caso el título *mundo*? De nuevo, *hylé*, pura facticidad que puede o no ser promovida: a sentido; pero, en realidad, es la *constitución intersubjetiva* del mundo que es dicha fuente. Y este mundo, como quiera

[3] *Vid.* Husserl (1975a: p. 56 s.), donde Husserl indica que aún el ver fenomenológico tiene sus decepciones a raíz de las proyecciones interpretativas, y que a él le costó décadas de investigación para aprender a evadirlas.

que sea, es *público*. Por tal, en este caso, es preciso entender: *intersubjetivo*. Incluso el presunto *mundo privado* es un *sí mismo* que, por poco, está referido al *sí mismo como otro* en otra posición de existencia (*vid. Supra*. Cap. VI, § 2).

Acaso lo que se tiene que deshacer es la *fábula aredtiana* de la existencia de un *presunto mundo privado*. Fenomenológicamente considerado el escenario más íntimo está proyectado hacia el *alter*, así sea el *sí mismo* en *otra* posición de existencia –como ya se dijo– . La *fenomenología* como *política* es *democracia radical* (Husserl, 1991a, 1976b, 1970b: § 7). En mí mismo delibero, contrapongo argumentos, me hago objeciones, etc.

Yo mismo vivo y me experimento *entre*. Este *entre* es mi propia experiencia de la *temporalidad absoluta* (Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: § 30), esto es, de mi propia *subjetividad*. Lo *público*, pues, es *terreno* de la *eclosión* de la *subjetividad*. Tal *eclosión* ocurre en lo *abierto* –mundo– y, al mismo tiempo, *abre* –mundo– desde sí y para el *alter*. En un segundo momento, tras la *primera apertura* o la *apertura trascendental* constituyente y constituida por el *ego*, sobreviene o puede sobrevenir la *narración* y el *diálogo*.

En espacio de *lo público* acontecen tanto la *narración* y el *diálogo* como la *expresión*. Las *historias* y las *obras* quedan *ex-puestas* a la mirada del *sí-mismo-otro* o, sin más, del *alter*. Las *expresiones* abarcan, por igual, lo predicado y lo obrado; pero, evidentemente, esto último es más amplio e irreductible que lo primero.

Las expresiones *objetivan* la experiencia. La excedencia de lo *subjetivo*, sus rendimientos, queda *ex-puesta*. Lo *puesto fuera* es *tético* en cuanto queda "sentado" o "a la vista"; y, como tal puede ser visto, oído, en fin, *percibido*: la mirada del otro, ante el otro, para el otro; una voz, una queja, una interjección, etc.; la sudoración de las manos, el frío en ellas, su temblor; una obra de arte, plástica o sonora, etc. Todo lo "íntimo" se "traduce", se "trasluce". Y, hay que verlo, oírlo, en fin, *percibirlo*. Tener la agudeza de esa *percepción* es el *tacto*; y, hay que *formarse*, educarse, para tener la sensibilidad en la que *todo* es *indicio, señal*.

En efecto, lo que está en medio –la mesa que une y separa– es tan sólo y exclusivamente la *temporalidad*. Ella me hace distinto y prójimo de mí mismo; con tanta y mayor razón: prójimo y distinto del *alter*.

Lo que está en la *mitad, en medio, entre*: es la temporalidad, el acaecer, individuado o comunitarizado. Todo lo espacial se temporaliza (*vid. Supra*. Cap. III, § 2). Aún las referencias o las menciones de "mundos extraños" a la experiencia que tengo en *primera persona*: introducen en mi temporalidad, en mi *esfera de propiedad, lo otro de otro*; y así para él: todas mis menciones lo "sitúan" temporalmente en la perspectiva de mi mención, de mi "situación" (*vid.* Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: §§ 42-62).

Entonces, la *facticidad* viene a dejar de serlo; pierde su mero carácter de *correlato hylético*. Y, en cambio, funge como correlato de vivencias intencionales de un quien para quien tiene sentido; y las transacciones mundanales de sentido resultan ser, precisamente, lo que llamamos "mundo". Mundo es lo que acaece, lo que –en cada circunstancia– viene al caso.

Lo que está, entonces, en medio son *fragmentos de temporalidad* más o menos compartida. Y no se puede reducir la perspectiva comunitaria a la temporalidad de un quien; y no se puede "universalizar" la vivencia de un quien. En los *fragmentos de temporalidad* la *narración* y el *diálogo* unen y separan (*vid. Supra*. Cap. IV, § 2). Cada quien tiene "su" relato: su manera de relacionarse con el *mundo* y –más precisamente– con el *sentido de mundo* que se ha *objetivado*.

El mundo común, pues, es un rendimiento parcial de la temporalidad construida *intersubjetivamente*. Sin embargo, por principio, hay una irreductibilidad del tiempo propio al comunitario; y, viceversa, el *tiempo común*, que funda el *espíritu común*, es una *personalidad de orden superior*, es decir, pertenece *a todos* y *a ninguno*.

Porque hay *mundo* y éste es comunitario o se comunitariza: hay posibilidad para la construcción de la mismidad, del ser subjetivo. Lo *público del mundo* o el *carácter intersubjetivo del mundo* es, así, condición de posibilidad para llegar a *ser-uno-uno-mismo*. Espacio común, público, para llegar a ser uno mismo. No es, pues, que la esfera privada funda la pública, sino exactamente al revés: porque hay mundo público el sujeto puede "retirarse", "apartarse", del "mundanal ruido" y configurar su mismidad por diferenciación.

Lo que llega a poseerse, como propio, precisamente, llega a tal estatus porque pierde su publicidad y se interna en el dominio de lo inexpresado, del silencio, de la intimidad. Lo íntimo, pues, es la construcción subjetiva que, partiendo del espacio abierto de lo público –en él, por medio de él, retirándose de él u otras variantes posibles– se queda en la esfera de la experiencia propia, en la que el sujeto "a-propia" lo que está dado, ahí, como lo común.

La subjetividad, lo más propio e íntimo que en cada caso pudiera llegar a ser uno, está posibilitado por la abierto de la intersubjetividad, de la trinariedad de la natalidad. Uno no puede narrar su propio nacimiento –como lo dice Arendt–, tampoco su muerte. Otro(s) nos narra; narran nuestro nacer y nuestro morir, precisamente, dos de los actos *determinantes* –ahí sí– de nuestra constitución subjetiva. Vivir en común es condición de posibilidad para narrar y para dialogar, igualmente, en lenguaje que se va tornando común, nuestra perspectiva individual, subjetiva

de un mundo que nace, se desenvuelve y, con nuestro morir, permanece común. La comunitariedad irreductible del mundo puede imponerse hasta prácticamente arrasar la posibilidad de ser sujeto.

Las luchas por la *identificación*, por la constitución de la subjetividad, son tareas de *desprendimiento* de lo común. Lo hemos vivido siempre como niños y como jóvenes: es el esfuerzo de subvertir lo ahí dado no sólo como comunitario, sino también como una *normalidad típica*. Y nuestra adultez es un intento de dejar un rastro en el mundo común compartido: en los hijos, en los discípulos, en las obras. Y al final se descubre que todo lo "subjetivo" del "sujeto" se difumina y sólo se preserva lo puesto en común y vuelto anónimamente comunitario. Como en el verso de Borges:

> Quiero ser recordado menos como poeta que como amigo; que alguien repita una cadencia de Dunbar o de Frost o del hombre que vio en la medianoche el árbol que sangra, y piense que por primera vez lo oyó de mis labios. Lo demás no importa; espero que el olvido no se demore. Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados (Borges, "Una oración". En: 1994: p. 393).

Esta fue una idea repetida una y otra vez por Borges. También cuando habló de la metáfora dijo querer que fuera recordado uno tan sólo de sus versos, no su persona; como la bella y poderosa metáfora de la lengua castellana "tirar la casa por la ventana"; auténtica poesía que vuelve una y otra vez cuando se vuelve a usar y que, sin duda, es más importante que saber quién la produjo.

El terreno de lo público, pues, paradójicamente al mismo tiempo es lugar de constitución y de disolución de la subjetividad. Se lucha una y otra vez por llegar a ser sujeto y al cabo "la llevo perdida/ sin remedio" (de Greiff, 2008). Lo único que queda es el rastro de un sujeto que contingentemente lo recorrió. Así es, pues, la potencia de lo subjetivo en la posibilidad de *signar* y *variar* lo común, que todo lo uniforma y que siempre disuelve la *unicidad* del sí mismo.

§ 5. El *lenguaje*

> La acción y el discurso se dan entre hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente, aunque su contenido sea exclusivamente "objetivo", interesado por los asuntos del mundo de cosas en se que mueven los hombres (...). Dichos intereses constituyen (...), algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unirlas. La mayor parte de la acción y

> del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y los actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. Puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo (...) mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera casi exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. Este segundo subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar no puede dejar tras sí resultados y productos finales. (...) este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la "trama" de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible (1993: pp. 206 s.).

¿Qué es el lenguaje? En ningún caso se podrá responder: *medio*. Antes bien, resulta posible decir que es *en medio de*...; si se lo toma en su más estricto sentido fenomenológico se tendría que comprender como el ámbito mismo de la correlación: para cualquier *polo objetivo* que se enlaza con el *polo subjetivo* lo que, sobre todo, lo *hace venir a sentido* es: el lenguaje. De retorno, para cualquier *polo subjetivo* lo que le permite *promover a sentido* la *hylé* es el lenguaje. Así, entonces, lo que queda entre uno y otro *polo* es un enlace "linguájico"[4]. En esta esfera todo lo que está entrambos es la *dinámica* del sentido y éste, a su turno, sólo existe en su devenir en cuanto lenguaje. Y este acontecer lingüístico *no* tiene nada de privado; en su esencia es público o intersbjetivo –como ya se vio atrás.

En cuanto *inter-est*, el lenguaje *no* es un acceso a la esencia o a la intimidad o a la interioridad de lo *ente*. Es lo que teje relaciones entre *lo dado* como ente y el ente que tiene la *experiencia de ser* (cf. Vargas, 2005b: *passim*),a saber, el *sujeto*. Como se sabe por la experiencia mundanal del sujeto: lo dado cambia situacional o posicionalmente de sentido. La plasticidad de estos cambios, su dinamismo, es correlativo a los cambios en las manifestaciones de lenguaje, al *fluir* de la temporalidad en cuanto lingüísticamente asumida y realizada.

Ahora bien, si el lenguaje se refiere al *mundo* tal referencia está dada o producida por la posición de existencia de los sujetos: son éstos los que lo ponen *en medio*

[4] Se usa, deliberadamente, este neologismo –que, al parecer, ha sido introducido por el prof. Carlos B. Gutiérrez, al traducir y explicar la capacidad de uso de lenguaje (no sólo de "oraciones" o "frases") en la obra de Gadamer. Se quiere, pues, indicar con "lenguájico" la capacidad *signitiva* de la experiencia humana, que aparece en el modo de "expresión", pero que no se agota en el habla.

y los que lo ejecutan. Cierto, en todo caso se halla *con respecto a...*; pero a través de sus ejecuciones trata de comprender, intenta la realización del sentido. En esta dialéctica: *sujetos-lenguaje* mutuamente se ponen en la claridad de lo abierto. Los sujetos al discurrir sobre el mundo así mismo "actúan y hablan", ponen en ejecución su *esencia* y *esencian* la realidad del mundo con su hablar; hacen común y comunitaria la facticidad que les permite no sólo comunicarse, sino también *ser*. Hay, pues, una *primaria promoción* de la facticidad con el lenguaje.

A aquella *primaria promoción* le sucede una *segunda promoción*. Los sujetos entre sí argumentan, ponen en movimiento no *el mundo*, sino el *sentido del mundo*. Esta es la *segunda promoción*. En ella no sólo *acontece* el sentido de lo dado, en tanto promovido, sino que poco a poco, y también por escorzos, se descubre el ser dialógico de los sujetos. Aquí, por así decirlo, el mundo *pierde su materialidad* y quedan, en cuanto tal, *puras relaciones de sentido*.

Las *relaciones de sentido* son una "trama" o un conjunto de hilos que, cruzados y enlazados con los de la urdimbre, forman una tela. A ésta, desde un punto de vista, digamos *hermenéutico*, la podemos, para simplificar, llamar *texto*. En el diálogo, y de manera privilegiada en él, el *mundo* adquiere una *textura* (*vid. Supra*. Cap. VI). Claro, en ella hay dimensiones o aspectos de *artificio*, y éste como tal puede estar 'cargado' de dolo o 'confabulación' para perjudicar a alguien; pero este es sólo un riesgo de la comunicación. Al puro comienzo, la trama sólo se caracteriza por ser *artificial*.

Por *artificial* se requiere entender, en cada caso, el hecho de que el sentido no es un *dato* que emerge *naturalmente* de las relaciones *sujeto-objeto* o de las transacciones *sujeto-sujeto*; antes bien, es un despliegue que impone la acción deliberada de constitución, o, el sentido siempre es creado. Sin embargo, siempre termina, cada configuración de sentido, apareciendo como una disposición interna o contextura o ligazón entre las partes de un asunto u otra cosa; este sentido de la "trama" se puede ver en especial como el enredo en una obra dramática o novelesca –que, al cabo, tiene sentido y razón de ser como expresión de la vida o de algunas facetas de ella.

Propio, pues, de la *textura* del mundo de la vida es su *artificialidad*. Con ello, entonces, queda en evidencia que no hay *final* o punto de vista determinado y último. En su dinaminismo: éste claramente *emerge* de las relaciones *interpersonales* y en ellas vuelve una y otra vez a ser transformado. No es, pues, que el *sentido* 'fluya', sino que 'emerge', 'brota', 'emana' en medio de las relaciones *interpersonales*. Así sea fruto de la relación con los no-presentes (los autores de libros, los personajes de o en las grabaciones de video, los programadores de *software*, etc.).

Así, cuando se lee un libro allá como un 'virtualmente presente' está su autor, como hablando 'desde una distancia' y simultáneamente 'en presencia'. La estructura del sentido es intersubjetiva, pero la complejidad de la relación entre el *dato* y el *sujeto* hace que ésta sea siempre como un *presente*. Al hacer las variaciones también es cierto que tengo que encontrarme con la *objetivación* de lo expresado por el otro a través un 'dispositivo' (libro, grabación, obra plástica, etc.). El otro puede estar ahí en la inmediatez de mi experiencia y, sin embargo, lo que 'veo' en él son objetivaciones de sus vivencias: miradas, gestos, voces, señales, etc.; éstas las debo volver a poner en movimiento mediante mi interpretación (Husserl, 1982b: I, pp. 239-241; 1984a: pp. 39-41; 1970c: Vol. I, pp. 276-278). Así, entonces, lo que queda ante mis ojos son, de nuevo, expresiones que requiero *reelaborar* para que lleguen a sentido para mí. De ahí que vuelva a encontrarme con la 'emergencia' o el 'brotar' o el "emanar' del sentido, más que con su fluencia.

¿Qué diferencia, entonces, se debe establecer entre el 'fluir' y el 'emanar'? Para este caso son buenos los títulos de *diacronía* y *sincronía*. Es evidente que no se trata más que de un 'juego de oposiciones' –propio de la *diacronía* (*vid. Supra*. Cap. VI, § 2). Siempre el 'brotar' es un presente vivo en diálogo con, al menos, dos modos de la retención: la de la propia experiencia vivida del *sujeto interpretante* (experiencia), la de la *experiencia objetivada en la expresión* (historia).

El sistema de *oposiciones* entre *diacronía* y *sincronía* también se lo puede llamar *flujo heraclíteo* y *ser parmenídeo* (*vid. Supra*. Cap. V) del sentido. Ambos son, igualmente, requeridos para el despliegue del sentido. Por eso es imposible, o al menos improbable, que el *ser del interpretante* –que cada uno somos– pueda ser reducido a una forma homogénea de comprensión: nos une *lo común entre* lo *expresado* y *el interpretante*, pero nos separan los respectivos mundos vividos con sus diversas formas de síntesis y de retenciones. Esta dinámica del sentido es, a su turno, vida del lenguaje.

Así, entonces, se comprende que:

> La *polis* (...) es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito, sin importar dónde estén. (...) la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar (1993: p. 221).

Lo que queda como ámbito para la discusión en la vida comunitaria, pública e intersubjetiva, no son, pues, las *cosas* en su *materialidad*; antes bien, lo que queda como materia de disputa es lo abierto de su sentido o su carácter de *cosas mismas*,

esto es, su carácter de *cosas en cuanto significadas* "por los largos años de la vigilia humana" (J. L. Borges, en su poema *La luna*).

En el *espacio creado entre los participantes*, y sólo ahí, cada quien puede llegar a tomar una posición, un puesto. Cada quien es un *punto de vista irreductible* y, al mismo tiempo, *en el espacio de lo abierto*.

§ 6. *La persona*

(...) mundo (...) lugar adecuado para la aparición humana, para la acción y el discurso (1993: p. 227).

Nuestra hipótesis de lectura es que la trilogía *labor, trabajo y acción* encarna, bajo una nueva versión, la idea misma de las hipóstasis de las tres personas, tal como la concibió san Agustín. Nuestro recorrido nos ha llevado a entender que, en efecto, así como en la *relación entre* la persona del Padre y la del Hijo el primero sólo puede ser tal por la existencia de éste; y éste tiene la cualidad de tal sólo por la existencia de aquél; queda, por tanto, que el Paráclito, a su vez, es *rúa*: hálito, voz, espíritu; el Paráclito es la *relación de la relación*.

El *per se* y el *sonare* sólo se habilitan porque "el hombre se levanta y habla" –como Lázaro. Sólo el hablar, esto es, el discurrir es la *fuerza potente completa* que *engendra*. O, dicho en otros términos: "somos humanos desde que somos una palabra en diálogo" (Hölderlin). Entonces la personalización del mundo consiste no sólo en la reducción de lo dado a *esfera de propiedad*, sino en su conversión en sentido. Y para que esto ocurra se necesita que el *hablante hable*; que *hable ante sí y para sí como, en y para un otro*; que, en fin, *hable con el otro*.

Lo *público*, entonces, es la espacialidad del *habla*, es el espacio de la constitución dialógica de todos y cada uno de los participantes, es la posibilidad de que todos y cada uno de los *hablantes* personalicen la experiencia de mundo haciendo propio *lo común*, inter*subjetivo* o *público*.

Inter*subjetivo* en este caso es, en su radicalidad, *puro entre* o *cabe*. *Entre-sujetos* acontece la 'emergencia', el 'brotar' o el 'emanar' del sentido, *hic et nunc*; pero también *entre* ellos 'fluye' el sentido –de cada sí mismo, de la comunidad (política o familiar, etc.)– en cuanto y como *historia viva*.

Ser persona, entonces, no es algo *ganado* por el hecho de existir, sino que es una conquista que paulatinamente se va alcanzando en cuanto se transmuta lo *dado*

en *propio*, en cuanto un quien promueve la facticidad –así ésta sea del sentido en cuanto dato dado en su circundamuneidad– a *sentido propio* (Ricoeur, 2006a, 1992).

Para nuestra interpretación queda la pregunta de si, en efecto, ¿logra Arendt una secularización del concepto *personae*?, queda, igualmente, la duda sobre la presunta existencia de un llamado "mundo privado". Así mismo queda la sospecha con respecto a la 'velocidad' en los pasos que da, pues, el *sistema de categorías –público, privado, labor, trabajo, acción*, etc.– es eso, o, expresado con mayor precisión: ¿ofrece Arendt un *sistema de categorías* o *describe estructuras del mundo de la vida*? Si tal fuera el primer caso, lo que se encuentra es un *dispositivo analítico* que se encauza o se puede encauzar hacia la *ciencia positiva*, acaso ahora bajo la denominación de política, cultura o sociedad. Si fuera el segundo caso, queda la duda en torno de la génesis y descripción de lo dado en el *mundo de la vida* como *mundo político* en cuanto *personalidad de orden superior* que se torna en materia de una *filosofía primera*, esto es, de una *fenomenología de la voluntad personal y colectiva*.

En fin, ¿con qué se halla Arendt tras todo el trayecto de su recorrido? Con lo primero, a saber, la *persona*. Ciertamente este asunto es *cosa misma* de la fenomenología. Y no sólo la persona en sí, sino sus modos de adscripción a procesos familiares, educativos, sociales, políticos y culturales; esto es, hay tanto *fenomenología trascendental del sujeto* o *fenomenología de la persona* como *fenomenología de la vida comunitaria* o *fenomenología de las personalidades de orden superior*.

Nuestra tesis es que el camino abierto por Arendt es, principalmente, enfocado a una construcción de la positividad de *lo político*; pero que se queda corta su fundamentación fenomenológica. Que, ciertamente, la fenomenología tiene que prestar atención a los hallazgos de Arendt: no nos cabría duda. Que la fenomenología se debe orientar hacia la constitución de la *positividad* de *lo político*, abandonando su íntima necesidad de ser *filosofía primera*, es, en resultas, lo que ponemos en cuestión. Este ejercicio de comprensión muestra que es posible una *filosofía primera* de la *voluntad política* en cuanto *fenomenología de las estructuras del mundo de la vida política*. Obviamente, se trata de descripciones nuevas que exigen avanzar en el camino abierto por Husserl, pero que no se agotan en la exposición erudita de su obra. En fin, como *estructura del mundo de la vida* que es la *política* ella exige comprenderla y estudiarla en su ser cambiante. Fenómenos como la globalización tardía de Occidente o la interculturalidad (*vid. Infra*. Cap. XII), por poner sólo dos ejemplos, sólo de manera muy germinal e indicativa se encuentran enunciados en los manuscritos de Husserl (Reeder, 2009b). La tarea, pues, es amplia y compleja; un diálogo entre la perspectiva de Arendt y la de Husserl se muestra como fecundo y necesario.

Capítulo X

IMAGEN MENTAL Y REPRESENTIFICACIÓN

> (...) hay (...) un representar a distancia, un mentar representativo vacío que no es en sí mismo un estar cabe (*Dabeisein*), así hay un mentar vacío referido a objetos (1997: p. 39; 1952: p. 9; 1989: p. 11).
>
> (...) *la edificación de la naturaleza física* (...) *requiere incondicionadamente el estudio de la subjetividad* (1997: p. 122; 1952: p. 90; 1989: p. 95, *s.a.t.*).
>
> Edmund Husserl

§ 1. *Introducción*

El *Exordio* (§`2) sitúa la *tradición fenomenológica* en sus tratos con el *realismo* en cuanto la fenomenología misma se concibe como (Sección A.) un proyecto científico que tiene (Sección B.) un peculiar sentido del título *naturaleza*. En el § 3 se hace una reconstrucción sumaria de un *experimento* llevado a cabo en el contexto de la *fenomenología empírica* que se desarrolla como *epistemología experimental*; en el § 4 se mira el puesto de la *epistemología experimental* –soportada en la inteligencia artificial (IA)– como una de las vías de la *naturalización* de la fenomenología; en el § 5 se caracterizan algunas de las consecuencias de la *naturalización* en el horizonte de la IA; en el § 6 se traza un límite entre "representación" y "representificación"[1].

[1] La voz *repesentificación* (*widervergegenwärtignung*) –según lo informa Walton (2003: p. 9)– expresamente fue tematizada por Husserl en Ms. A V 22, 3ab tanto como en *Hua.* XXVII, 29; sobre esta misma voz, expone Javier San Martín que: "El desarrollo posterior descansaba en la exposición de la *doble reducción* que debía aplicarse a toda representificación[*], a saber la reducción de las representificaciones en cuanto viviencias actuales y la reducción 'en' las representificaciones.

"[*]Husserl entiende por "representificación" aquellos actos de conciencia en los que el objeto no se da originariamente sino sólo en la medida en que reproducen otro acto en el que se daría originariamente el objeto, por ejemplo, el recuerdo no da originariamente lo recordado, sino sólo en la medida en que en él se reproduce un acto que en algún momento dio el objeto recordado originariamente" (San Martín, 1987: p. 145).

§ 2. *Exordio*

A. A menudo se nos recuerda la presencia del *realismo* en la obra de Husserl[2]. Fue en las *Investigaciones lógicas* donde quedó, por vez primera, cifrado el intento sistemático de asegurar el *polo objetivo*, a saber, el noema, de la *correlación*. Además, son más o menos difundidas algunas expresiones de Husserl en las que, expresamente, habla de la *fenomenología* como *ciencia del mundo de la vida* (Husserl, 1991a, 1976b, 1970b: Parte III–A) y cuyo –digamos– "objeto" (tal vez sería más adecuado decir "tema") es la descripción de las *estructuras del mundo de la vida*.

Se conjetura aquí que menos conocidos son sus análisis del que enunció como "principio de corregibilidad"[3] y, se sostiene aquí, es prácticamente desconocida o, al menos, ignorada la doble relación propuesta por Husserl entre "psicología fenomenológica" (en especial, en lo que ella es "psicología empírica", que funda la "fenomenología empírica") y "fenomenología trascendental" (*vid. Infra.* Cap. XI).

Tal vez es suficientemente divulgada la aseveración de Husserl según la cual la investigación fenomenológica se refiere –como lo dice en la *Conferencia de Viena*, de 1935– a un "mundo en verdad existente".

Y, dentro de esta serie de consideraciones, también resulta claro que el *asunto* de la fenomenología (*Ideen* II) es dar cuenta de la *constitución*, de la *constitución de la realidad, del sentido de la realidad, del sentido del mundo.* Aquí, por supuesto, no hay motivo para ningún extrañamiento: la *correlación* noesis-noema, sujeto-mundo, en resumidas cuentas está tratando de fundar sí el conocimiento –la experiencia subjetiva–, *pero, de* mundo. En último término, el proyecto permanente de toda fenomenología es asegurar el *polo objetivo.*

[2] A este respecto Daniel Herrera Restrepo (2002: p. 40) observa que:

"Quien se detenga en *Investigaciones lógicas* verá en Husserl posiblemente un realista. Quien se detenga en *Ideas* encontrará a un idealista. Husserl no se deja encasillar ni como realista ni como idealista en el sentido tradicional de estos términos.

Se podría decir que es realista si con este término se quiere designar una filosofía que define la evidencia a partir de la presencia del objeto y que, por consiguiente, se funda en un *a priori* material. El mismo Husserl escribe en *Crisis* que no 'existe un realismo más radical que el nuestro'".

Observa Bech (2001: p. 349) cómo con la publicación de *Ideas* I, en 1913, Husserl renuncia "al realismo [de las *Investigaciones lógicas*] para asegurar la alternativa trascendental".

[3] Cf. Reeder (2007b: p. 28, y nota 25). Para apreciar la naturaleza hermenéutica de la reflexión fenomenológica y su efecto en la noción de apodicticidad de Husserl, se debe señalar la *corregibilidad* de la "visión interior" en fenomenología. Husserl (1975a: p. 56) afirma que "hay decepciones en la visión fenomenológica debido a las proyecciones interpretativas".

Este campo de investigación, dentro del actual desenvolvimiento de la disciplina fenomenológica (*vid. Supra.* Cap. II, § 4), tiene vertientes. Hay, en este contexto particular, un debate que define como su referente la *naturalización de la fenomenología*[4]. ¿Por qué este proyecto tiene legitimidad? Será preciso un rodeo para llegar a una respuesta; pero sí se puede anticipar aquí que este proyecto siempre ha estado alentado por la divisa de un despliegue científico de la fenomenología, proyecto del que es preciso tener a la vista: 1) Que mantiene el lema de "ir a las cosas mismas"; 2) que la fenomenología misma, en cuanto filosofía, es una aspiración de "ciencia rigurosa"; 3) que esta ciencia, como cualquiera otra, requiere "control empírico", aunque aspire a resultados de validez trascendental; 4) que, en resultas, como "ciencia" la fenomenología también requiere la erudición, pero, por igualmente, requiere experimentación.

Por todo esto, parece razonable que la perspectiva fenomenológica tenga lugar en un debate sobre las posturas contemporáneas sobre el *realismo.*

B. Hay que agregar, adicionalmente, que si el proyecto de la *naturalización de la fenomenología* es posible en gran parte se debe al hecho de que esta manera de investigar quedó cifrada en *Ideas* II. En especial, en su intento de hacer ver que la *ciencia de la naturaleza* y, en ella, lo que se designa bajo el título *naturaleza* también es esfera de la constitución subjetiva de sentido.

Y algunos resultados se deben obtener de esta obra para el proyecto de *naturalización*, a saber, que el *cuerpo* "es (...) *medio de toda percepción*; es (...) *órgano de la percepción*; concurre *necesariamente* en toda percepción. (...) todo lo *real-cósico* del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo" (Husserl, 1997: p. 88; 1952: p. 56; 1989: p. 61). Y, ¿por qué se habla aquí de lo *real-cósico*? Sumariamente expresado: porque lo que en sí podría ser considerado como "lo más objetivo", o "lo existente en sí", exige una clarificación fenomenológica. En ella se trata de comprender cómo se dona, también, el mundo físico y cómo él entra en la corriente de lo significado desde el punto de vista de un quien para quien "lo dado" se eleva a sentido.

De ahí que, incluso para la esfera de lo meramente físico, "(...) el cuerpo (...) el punto de orientación cero, del aquí y ahora, desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos" (Husserl, 1997: p. 88; 1952: p. 56; 1989: p. 61). Aquí, pues, si se investiga el *cabe* –la *cabencia*, como también se podría decir– lo que se halla es un *punto protofontanal* a partir del cual discurre toda posi-

[4] Lo que se indica con este título será, exactamente, lo que se aborde en la sección B. de este *Exordio.*

bilidad de que lo que en sí es, se torne en *sentido* o en *valor* o en *horizonte*. También se puede decir: el *cuerpo* es el *puro cabe*. Y, primariamente, a éste lo dado, lo dable, se le dona en *modos* espacio-temporales a partir de los cuales esa facticidad –*qua facticidad*– puede ser intuida por el sujeto.

Y, sin embargo, lo que se dona al sujeto no aparece en el modo o con el carácter de una *determinación*, sino que más bien es una esfera de *motivación*. Aquí, pues, es donde aparece el operar fenomenológico del sujeto:

> (...) a partir de lo múltiple entretejido con ello como motivante, tiene que transcurrir la serie correspondiente de manera motivada. (...) una aprehensión de la *cosa* (...) no es pensable (...) sin (...) REFERENCIAS DE MOTIVACIÓN. Encontramos ahí la doble articulación: sensaciones cinestésicas por un lado, el motivante, y las sensaciones de las notas por el otro, el motivado (Husserl, 1997: p. 90; 1952: p. 58; 1989: p. 63).

La *motivación*, pues, es una particular forma de *correlación*. En efecto, hay un *ahí* (*Da*) que se ofrece; pero tal "ofrecimiento" o "donación"[5] requiere de un quien (*Sein*) para quien lo que motiva: motive. La correlación es evidente a la experiencia subjetiva en cuanto desde su experiencia puede referir lo "experienciado" (lo odiado en el odio, lo amado en el amor, lo pensado en el pensar, etc.); pero la clarificación que ofrece la primera sección de *Ideas* II está orientada, precisamente, a "rescatar" el *polo subjetivo* en medio de la *dación pura* del *polo objetivo*.

Así que: "(...) en los nexos causales intervienen también (...) mi CUERPO: si es aprehendido COMO COSA EN EL ESPACIO, entonces no es aprehendido como / mero esquema, sino como un punto de intersección de causalidades *reales* en el nexo *real* (exclusivamente *cósico*-espacial)" (Husserl, 1997: pp. 94 s.; 1952: pp. 62-63; 1989: p. 67). De modo que *mi cuerpo* no es "cosa entre las cosas", sino, y esencialmente, el *puro cabe*. Si *tiempo, espacio y causalidad* son variables dentro de las cuales es experienciable lo que se experiencia, lo son, precisamente, porque a estas *formas del entendimiento* le corresponden, correlativamente, la *duración, la ubicuidad y la sucesión*. ¿Qué hay "allá" como *polo objetivo*? En cierto sentido: no es en sí posible establecerlo. Lo que es dado experimentar al sujeto se *dona* en las formas de lo que, efectivamente, queda transmutado por la posibilidad de ser subsumido bajo el ámbito del sí mismo; o, lo que es lo mismo, el mundo –*qua mundo*– lo es en cuanto puede

[5] Obviamente, como está documentado fenomenológicamente desde los Seminarios Zähringen de Heidegger en su discusión con Jean Beaufret, de 1976, también hay un manifestarse de lo "inaparente" o "inaparecente" –que como tal no tendría posibilidad de ser llamado fenómeno, pero que se experimenta como tal. Cf. Janicaud, Dominique (2000: p. 31).

ser reducido a *esfera de propiedad* (Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: § 44). En resumidas cuentas, tal reducción no se opera como del *alter* o del *extraño* al *sí mismo* –lo que es propio de la experiencia cultural–, sino que es un mero trato *con* LO *extraño*. Que esto ocurra en cada época, en una dación cultural determinada, con el recurso a una determinada lengua, etc., para nada altera el que sea un resultado *así e indefinidamente* (*vid. Supra*. Cap. VII). De hecho, no se requiere estar en el horizonte del papúa o del hotonte para poder llegar a comprender que uno u otro usen tal o cual voz, que hagan tales o cuales marcas, etc. La donación, al ser histórica y al ser cultural, es una *dación* así e indefinidamente, que puede ser reiterada, repetida, vuelta a poner en juego.

La cuestión es que ese mundo que se me dona como *hylé* tiene la doble propiedad de ser, en simultáneo, *materia signata quantitate*; pero lo puede ser porque de suyo está dada, pero sólo cae en el campo de la experiencia en cuanto es referida a la subjetividad. Y, ¿cómo ocurre ello?

> (...) "mi cuerpo", como el sitio donde, y siempre por necesidad esencial, se entrelaza un sistema de la causalidad, y precisamente de tal modo que en el tránsito de la ACTITUD NATURAL (dirección de la mirada a la naturaleza y a la vida en la experiencia) a la ACTITUD SUBJETIVA (dirección de la mirada al sujeto y los momentos / de la esfera subjetiva), la existencia *real*, y también múltiples alteraciones *reales*, son dadas como un nexo condicional con el ser subjetivo, con un componente de ser de la esfera subjetiva (Husserl, 1997: pp. 96 s.; 1952: pp. 64-65; 1989: p. 69).

Sí, pues, hay *mundo*. Pero éste sólo es tal a partir de un despliegue de sentido. Por más objetividad que se quiera buscar y asegurar en el *polo noemático*: hay un quien que lo busca y lo asegura. Y este proceso de *subjetivación* en resultas ofrece la transmutación de *materia quantitate* en *signata*. Es, pues, la conquista del reino de la naturaleza lo que funda, en rigor, *mundo*. El *cuerpo* es, por así decirlo, el *demiurgo ordenador*. En sí, pues, no es que no haya *caos*, o que no se pueda vivir con él, sino que la experiencia subjetiva –*torrente de vivencias*–: tiene un antes, un después, un todavía.

De modo que con la experiencia: el *mundo* se incorpora, se hace de la naturaleza de quien conoce como conoce; y, por supuesto, no es que no haya una auténtica alteridad, es que no se puede conocer más que en cuanto fenómeno, como puro fenómeno: "(...) las *cosas* de los sentidos (...) se constituyen en la manera subjetiva de la 'orientación' (...) una *cosa* de los sentidos señalada, 'CUERPO', está dada como portadora constante del CENTRO DE ORIENTACIÓN" (Husserl, 1997: p.

97; 1952: p. 65; 1989: p. 70). Lo que hay ahí (*Da*) toma la manera de ser de quien lo experiencia. Y la orientación que toma el mundo no es sólo relativa al cuerpo que lo experimenta, sino que la *cosa misma* tiene en sí estructuras y horizontes de despliegue. De donde resulta que, en efecto, lo dado es motivante, pero no determinante; y aunque el sujeto quisiera llevar "la cosa" a voluntad: la estructura óntica de lo dado impone límites y posibilidades al sujeto en su orientación mundanal –*mundanal* o *dadora de sentido.*

Con esto resulta que "Las *cosas* de los sentidos son lo que son en cuanto unidades 'en' una multiplicidad de / percepciones y constelaciones cinestésicas de la subjetividad; son ahí concientes como MOTIVANTES PARA LOS ASPECTOS INHERENTES como motivados" (Husserl, 1997: p. 97 s.; 1952: p. 65-66; 1989: p. 70). La *promoción de la facticidad al orden o nivel de sentido* pasa por el hecho de que aquélla, en efecto, soporte o respalde lo otorgado por quien la experiencia. Con esto queda claro que sí es cierto que la facticidad alberga pluralidad de posibilidades, pero que la constitución de sentido tiene que vérselas con la estructura de lo óntico en cuanto tal. Aquí es, entonces, donde se da una dialéctica permanente entre la arbitrariedad de la producción subjetiva de sentido, por un lado; y, por otro, la onticidad de la estructura fáctica de lo dado.

Al mundo en su estructura fáctica, el que resulta ser *polo noemático* de toda operación cognitiva es el que se reconoce fenomenológicamente como *mundo-uno.*

> Hay en el MUNDO UNO NORMALMENTE CONSTITUIDO COMO MUNDO VERDADERO, como "norma" de la verdad, y hay MÚLTIPLES ILUSIONES, desviaciones / de las maneras de darse, que hallan su "explicación" mediante la experiencia de la condicionalidad psicofísica (Husserl, 1997: p. 106; 1952: pp. 73-74; 1989: p. 78).

De modo que todo lo que puede proponer el sujeto, en su producción de sentido, como posible horizonte de ser de la facticidad queda sometido al control crítico. Husserl, pues, demanda que no sólo se de una operación de producción de sentido (*Sinn*), sino que toda vez que ella es llevada a cabo tenga como correlato la validación (*Geltung*). El *mundo-uno* es no sólo espacio para que el conocimiento alcance cada vez más una validación, sino, y fundamentalmente, *espacio de la comunicación intersubjetiva.* Al fin y al cabo no se trata simplemente de una experiencia del *ipse solus* en su vida aislada, sino que toda producción de sentido tiene como correlato la vida con los demás, la experiencia compartida.

Sucesivas validaciones van generando tipicidades que permiten el común atenerse a lo que sirve de "terreno mundo" para la experiencia común. Es, en muchos sentidos, la sedimentación de la vida subjetiva que se torna comunitaria, social, política, cultural.

(...) si lo típico es rebasado, entonces siguen siendo posibles las consecuencias psicofísicas que se desvían de las típicas. (...) lo típico es (...) el enlazamiento de grupos regulados de sensaciones, aprehensibles y aprehendidos como pariciones normales de *cosas* (Husserl, 1997: p. 106; 1952: p. 74; 1989: p. 79).

Claro está que estas tipicidades no sólo se ponen de presente como 'acuerdos' o experiencias compartidas con los otros. Las tipicidades también forman parte de la esfera de la experiencia egológica. Yo, en mi propia experiencia, íntimamente, me corrijo, me complemento. Un sujeto que, por ejemplo, está sentado sobre una butuca sabe que ésta, tal y cual, es reconocida por otros; pero puede corregirse: comprender que no es suficientemente ergonómica para sus horas de trabajo en ella; que no es adecuada para el espacio del que dispone; etc. La corrección de las tipicidades ocurre por mí mismo o por el impulso que traé consigo la intervención del *alter*. Obviamente, las tipicidades no sólo refieren la constancia de la estructura óntica de la facticidad, también hacen referencia a las constancias perceptivas del cuerpo propio: si un sujeto se acostumbra a caminar en la penumbra del amanecer por su habitación, cinestésicamente sabe por dónde su cuerpo no chocará; pero si enciende la luz –aunque sean las mismas horas del amanecer y en el exterior permanezca la oscuridad– su "atenerse" a lo dado cambia. Por lo demás, si se acostumbra a apreciar el olor del café en las primeras horas del día antes de consumir alguna bebida u otra comida: su percepción del olor se reiterará más o menos dentro de una tipicidad que le ofrece una suerte de "validez de ser".

A diferencia, pues, de toda concepción platónica, el *cuerpo* no sólo da sentido a la *naturaleza*, sino que *se naturaliza* en su trato *con la naturaleza*. De ahí que perviva el peligro del olvido de él mismo como fuente de todo sentido y validez de ser. "(...) LA APREHENSIÓN DEL CUERPO desempeña un PAPEL PARTICULAR PARA LA INTERSUBJETIVIDAD, en la cual todos los objetos son aprehendidos *'objetivamente'*, como *cosas* en el TIEMPO OBJETIVO UNO, en el ESPACIO OBJETIVO UNO del mundo *objetivo* uno" (Husserl, 1997: p. 114; 1952: p. 81; 1989: p. 86). Así que los desacuerdos de interpretación con respecto a los sentidos dados por diversos sujetos al mismo y singular universo que es común dependan de sus respectivas experiencias, de sus cuerpos.

Y, sin embargo, así como el sujeto puede experimentar con los otros sus desacuerdos, igualmente puede llegar a una *unidad compartida de sentido* con ellos. Al cabo la singularidad del cuerpo propio, que ofrece las únicas experiencias que le son dadas tener a cada quien, también obedecen a "leyes de estructura". También en su singularidad *cada quien es con un cuerpo singular: primera persona*. En cada quien, pues, paradójicamente converge la *singularidad de ser sujeto* con una estructura única que es, en sí, *común a todo sujeto*.

> (...) *objetividad* lógica es *eo ipso* también *objetividad* en el sentido de la intersubjetividad. [Por ello,] (...) en tanto que cumpla las condiciones que tiene que satisfacer TODO cognoscente de tales *objetos*. (...) tiene que experimentar las *cosas* y LAS MISMAS COSAS; si ha de conocer también esta identidad, tiene que encontrarse con otros cognoscentes en relación de empatía; tiene que tener para ello corporalidad y pertenecer al mismo mundo, etcétera (Husserl, 1997: p. 115; 1952: p. 82; 1989: p. 87).

Si, pues, es posible la comunicación intersubjetiva es, precisamente, porque cada sujeto es como lo es cualquiera otro, y los 'descubrimientos' o las *daciones de sentido* que cada quien despliega sobre el mundo: pudieron ser otorgadas por cualquiera otro. En resumen, no sólo hay un mismo mundo que comporta posibilidades de ser promovido a sentido, sino que hay unas tales estructuras de la subjetividad que hacen posible la emergencia de los diversos modos de sentido "en los otros y en mí" y viceversa.

¿Por qué, pues, comenzar las investigaciones de la *constitución* por la esfera de la naturaleza? Es que si los sujetos han de tener, como sujetos, la posibilidad de la comunicación es porque hay no sólo un "mundo en verdad existente", sino unas estructuras subjetivas que en la variedad del rango de su tipicidad les son comunes a todos en cuanto sujetos. De nuevo, si se asegura tanto que hay un mundo común para todos, a saber, la *naturaleza* –que puede ser signado múltiplemente–; y que se tiene una *misma naturaleza común* –que a todo sujeto lo hace partícipe de la humanidad como especie–: es posible la comunicación. Así que:

> (...) le conviene y le tiene que convenir si ha de poder aparecer para mí o para cualquiera que esté en trato conmigo, si ha de poder valer como la misma para todos los miembros de la comunidad comunicativa –también para mí en todas las variantes de mi sensibilidad (Husserl, 1997: p. 119; 1952: p. 87; 1989: p. 92).

Desde luego, no sólo se podrá ir en pos de lo común con los humanos, sino de lo que a los humanos los hace recíprocos y copartícipes de la naturaleza con los animales no humanos, etc. Pero de lo que se trata con la primera sección de *Ideas* II es de asegurar que *somos de la misma naturaleza* y *somos naturaleza*; aunque debe decirse una y otra vez: "(...) la edificación de la naturaleza física (...) requiere incondicionadamente el estudio de la subjetividad" (Husserl, 1997: p. 122; 1952: p. 90; 1989: p. 95). Este estudio no sólo se refiere al cuerpo, sino que mira cómo éste al tiempo produce y recibe sentido, como él es el *puro cabe* o la *cabencia* a partir del cual se da no sólo interacción, sino también despliegue de ser.

> (...) tendría por ende que ser pensable que todo sentido que hiciera aparecer LA *cosa* originariamente, lo hiciera para TODA PROPIEDAD de esta *cosa*. (...) tiene que existir una posibilidad ideal para series de apariciones de este sentido, en las cuales toda propiedad constitutiva viniera a darse originariamente (Husserl, 1997: p. 103; 1952: p. 71; 1989: p. 76).

El sentido de lo que una *cosa* es en "realidad objetiva", esto es, en la realidad aparente, y aparente a todos los sujetos en comunicación, y que es identificable mediante la identificación intersubjetiva, solamente podemos extraerlo de las apariciones (y el nexo intersubjetivo) (Husserl, 1997: p. 120; 1952: p. 87; 1989: p. 92).

§ 3. *Un experimento de psicología empírica*

Puede parecer sobreentendido, como se ha visto, en especial entre quienes se ocupan de las ciencias cognitivas y su enlace con la fenomenología, cómo se ha desarrollado –en especial a partir de *Ideas* II– el proceso de la llamada "naturalización de la fenomenología". En ella, se puede avanzar si y sólo si se abre el investigador al campo de la relación con los "datos empíricos".

La lista de preguntas que se han formulado en este proceso, por supuesto, es amplia. De todas esas cuestiones interesa llamar la atención sobre las que tienen que ver, en particular, con la inteligencia artificial.

¿Qué aporta la fenomenología a la inteligencia artificial?, ¿cómo, en una tal relación, se las ven ambas con la "representación"? Y, en especial, ¿qué de la experiencia humana de mundo es posible representar computacionalmente?

La apertura al campo de los experimentos hace que interrogantes como los anteriores se puedan transformar de manera aún más operacional; por ejemplo, la cuestión, en algunos casos, se ha podido formular: ¿qué modelo de "operaciones mentales", cálculo proposicional en este caso, permite representar los procesos de discernimiento moral (Vargas, 2004)?

Siguiendo estrictamente la concepción husserliana (Husserl, 1968, 1977), que se detiene en el desarrollo de la *psicología fenomenológica*, este tipo de investigaciones cae dentro del campo de la llamada *fenomenología empírica* o *experimental* (*vid. Infra*. Cap. XI).

¿Cómo, pues, se avanza en el proceso de investigación? Aquí lo importante es, en primer término, establecer el valor de la descripción. Se ha tomado, por ejemplo, tras un estudio sobre el estado del arte sobre juegos utilizados en el

mundo para el entrenamiento cultural en discernimiento moral, la determinación de describir las acciones de los sujetos al jugar el *Awale*.

En un enlace con la tradición fenomenológica, se investigaron procesos mentales de los sujetos a través del uso de *protocolos de información verbal*. Éstos tienen la propiedad de que permiten no sólo hacer un despliegue fenomenológico de la *primera persona*, sino que, en cuanto el investigador participa como activador de los procesos de verbalización (*vid. Supra*. Cap. VIII), son, así mismo, inclusivos de la *segunda persona*[6].

Por supuesto, se trata de una situación experimental: la escena de juego pone de manifiesto la artificialidad del punto de partida. No interesa, por tanto, la "verdad de la experiencia", sino la *validez de la representación*. Como se sabe, lo primero en el *procedimiento fenomenológico* –hasta donde puede ser así llamado– es la *tematización*.

Así, entonces, lo primero que se podría someter a discusión es si el *Awale* es, en efecto, un escenario de juego que efectivamente se ubica en el *campo* del discernimiento moral. Asumido, como fue asumido en la investigación, que lo es: el *análisis de protocolos de información verbal* ofrece, consecuentemente con el *procedimiento fenomenológico* (*vid. Supra*. Cap. II, § 4), dar paso a las *variaciones*. En este caso, se trató de un número de *sujetos observados* que jugaron el *Awale* en las siguientes circunstancias: 1. Se les ofreció información completa sobre el juego, 2. Se le puso en situación de juego, hasta verificar la competencia en el desempeño dentro del mismo, 3. Se les entrenó en estrategias de verbalización de sus procesos de discernimiento, 4. Se tomaron 5 protocolos de información verbal a una muestra de 5 sujetos, que se evaluaron en 5 diversos estilos cognitivos (dependencia, independencia de campo, estrategias analíticas, estrategias interpretativas, estrategias descriptivas).

Dado el anterior procedimiento, se desarrolló un proceso de "poda"[7] a las verbalizaciones hasta dar a las mismas una representación lógica, en lógica clausal, esto es, en "cláusulas de Horn". Para cada sujeto ubicado en un estilo cognitivo, sobre la base de 5 *protocolos de información verbal*, como ya se dijo, se estableció una

[6] De la *tercera persona*, que es esfera de la intersubjetividad –propiamente dicha, se hace un aislamiento metodológico por efectos de la simplificación procedimental, en este contexto de investigación empírica.

[7] Este proceso trae consigo interpretaciones subjetivas y, correspondientemente, límites al uso mismo de la *fenomenología empírica* que requiere más evaluaciones. Felix Kaufmann ha mostrado el tipo de cláusulas procedimentales que debe seguir cualquier tipo de ciencia empírica –que, en este sentido, también abarcan la investigación de *fenomenología empírica*–. Kaufmann (1976: p. 159) en su "Esbozo de un *esquema científico-teórico universal*", indica el entretejimiento entre: a. "*Planteamiento del problema y elaboración del problema*"; b. "una indicación del *fin* del conocimiento"; y, c. "indicación del *método* del conocimiento"

caracterización de los episodios, períodos y estrategias tanto de juego como de discernimiento –reducido, como ya se dijo, a "cálculo proposicional".

Así, entonces, se tuvo una *representación matricial* de doble entrada; por un lado se tuvieron "estilos cognitivos", por el otro las segmentaciones por –como ya se dijo– "episodios", "períodos" y "estrategias". En resumen, puede decirse, la investigación con análisis de *protocolos de información verbal*, en la matriz de la referencia, implementa el momento del *procedimiento fenomenológico de las variaciones*.

Sobre la base de esta adquisición se desarrolló el proceso de construcción de un modelo que unificara y recursara, *ad hoc*, estrategias de juego y de justificación de las jugadas. En efecto, el modelo comporta tanto una exposición diagramática de la estructura del mismo como una implementación computacional; esta última se desarrolló en la plataforma de programación en inteligencia artificial *Prolog* (*Winprolog*).

El software, *Awale*, como modelo, comporta tanto una escena de juego, simula un jugador, evalúa los estados y argumenta sus decisiones. El "jugador virtual" simula "cambios de intención" (tres, para el caso: ganar, perder, empatar); "interpreta" las pretensiones del oponente (tres, para el caso: ganar, perder, empatar) a partir de una evaluación (con el algoritmo de *minimax*) de las jugadas del oponente; argumenta sus jugadas y hace *protocolos escritos* de las jugadas de éste.

§ 4. El *proyecto de naturalización de la fenomenología*

El proyecto de *naturalización de la fenomenología* tiene dos vertientes que, aunque se puedan ver como complementarias, pueden existir con absoluta independencia. En un lado se halla lo que se desarrolla en la perspectiva de la neurociencia; en el otro lo que ocurre con los procesos de investigación relacionados con la inteligencia artificial, que, en buena cuenta, ha venido adquiriendo el carácter de una *epistemología experimental*.

Señalado de manera muy puntual, si se da validez tanto a los títulos *enacción* y *autopoiesis*, tal como se han trabajado desde la polémica Varela-Maturana (1988) –con su migración hacia la comprensión de los *sistema sociales*– la pregunta fenomenológica es: ¿cómo este mundo, o realidad, que parece ser común a todos los seres humanos toma o cobra validez de ser en la experiencia tanto personal como colectiva?

En fin, se trata, desde este horizonte, de llegar a comprender los alcances de la relación entre *primera* y *segunda persona* en lo que ello tiene de base neurocerebral.

La vía, en cambio, de la epistemología experimental se enfoca, sistemáticamente, a comprender –bajo este título se entiende tanto "representar" como "simular" lo que hace la mente, entiéndase bajo este título lo que se entendiera.

Lo propio, pues, de la *epistemología experimental* –como se ha venido desarrollando– es que no sólo genera las descripciones, llega a invariantes, sino que desarrolla modelos computacionales que pueden ser sometidos a validación, por ejemplo, bajo la "prueba de Turing".

§ 5. *Consecuencias de la naturalización de la fenomenología*

¿Qué enseña, pues, la vía de la naturalización de la fenomenología en la perspectiva de la inteligencia artificial? Acaso se plantea muy pronto la pregunta. En el caso referido, sólo se tienen tres modelos: *Awale* (Vargas, 2004), para la representación computacional de dilemas morales; *Silogismos*, para los procesos deductivos e inferenciales; y, *Argumentar*, que simula a la fecha sólo el uso de símiles y analogías (Vargas, Gamboa y Reeder, 2008).

No obstante, tendencialmente, se ha encontrado que hay, en efecto, algo así como lo que pudiera llamarse "imágenes mentales". Bajo este título no se dice que haya una "pintura del mundo", sino más bien algo así como una habilidad para actuar dentro de un "circunmundo" o "mundo parcial de la vida" –en estos casos: cuando se discierne, se argumenta o se infiere-deduce.

Una "imagen mental" no es, pues, una "pintura del mundo", sino un *script* en que el programa hace al menos, y simultáneamente, tres representaciones: de lo que "le ofrece" el "mundo exterior" –a saber, jugadas, acciones, proposiciones–, de lo que le "ofrece" el "mundo interior" –a saber, su posibilidad tanto de "interpretar" la acción del jugador como de orientar un curso de acción–, de "lo que pasa" –a saber, de desempeño dentro de un "estado" y, así mismo, de la "retención" del *estado antecedente* y la "protención" del *estado siguiente*.

En efecto, operacionalmente "imagen mental", en el contexto de la *epistemología experimental* es, a todas estas, la *representación* que es modelo del desempeño de un *agente humano* para representar un *agente artificial*.

§ 6. *Representación y representificación*

Evidentemente, hay diferencias entre los títulos *representación* y *representificación*. El primer título parece quedar reservado a la investigación empírica sobre la mente –entendida en la dirección que se ha expuesto–. No obstante, la tradición fenomenológica también acudió al título *representificación*. Con éste se indica, especialmente, el hecho de que se puede dar cuenta de "constancias perceptivas" que

adquieren el modo de *habitualidades* –acaso el ítem o rubro en que se encuentra la mayor influencia de Hume sobre Husserl.

Aquí se debe recordar que Husserl se refirió a la *donación* o al *darse en persona* –propio de las cinestesias– que queda notificado en la *experiencia subjetiva de mundo* en el modo de la *percepción* bajo el título *presentificación*. A diferencia de este modo de la experiencia hay una suerte de "atenimiento al mundo", en cuanto dado, así e indefinidamente, que –como ya se dijo– tiene más bien el modo de una *habitualidad*. De hecho, pues, no se tiene que volver a construir en cada caso la evidencia de que se está pisando el piso, que se tiene un adelante y un atrás, etc.; que hay una diferencia de grado entre las palabras "Pedro", "perro", "pero", no obstante su nexo fonético de familia.

Y no sólo se puede diferenciar en la lengua materna, también se puede diferenciar "Hund" y "Hut" en alemán; o se puede discriminar, en la misma voz, por su contexto de uso, las acepciones de la voz inglesa "kind" (amabilidad, clase o tipo) o "book" (reservación, libro).

¿Cómo se logra hacer todo ello? Según la perspectiva fenomenológica esto ocurre gracias a la *representificación*. Desde luego, no se cuenta con escritos de Husserl que den cuenta, por ejemplo, de la velocidad con que ocurre ello en "la mente"; pero sí se hallan descripciones sobre cómo se da esto en el operar mundano-vital del sujeto.

Teóricamente, se tiene, entonces, noticia de que las *representaciones* son operaciones de la mente; pero queda todavía por establecer cómo se puede dar cuenta de las *representificaciones*. Y, sin embargo, son estas últimas las que nos permiten actuar con un mundo común.

Así, por ejemplo, los saludos que se dan espontáneamente las personas con sus vecinos o en su trabajo: es cierto, en ocasiones fallan, pero normalmente se saluda a las personas que, al mismo tiempo, forman parte de las *habitualidades* y quienes a su vez reconocen el saludo en medio de sus *habitualidades*. Pero, más allá de ello, estas mismas son las que nos permiten incluso niveles pasivos de comunicación y entendimiento.

La *presentificación* es una esfera de *donación* en la que van quedando incorporadas o –como lo ha explorado M. Henry– *encarnadas* no sólo las operaciones mediante las cuales el sujeto se atiene al "mundo" en cuanto "vivido", por los otros y por el sujeto, en *primera persona*, sino también en cuanto en todo experimentar en comunidad se encuentra, por así decirlo, una trayectoria ideal del poder-ser, del poder-llegar-a-ser. Al cabo, lo que se designa bajo el título "valores" son *habitualidades*

que no tienen que ser pensadas en cada caso, sino que se ofrecen –como ya se indicó– en *síntesis pasiva*.

En la tradición fenomenológica fundada por Husserl, quizás, este es el camino que queda más a la vista para una investigación relacionada con el estudio de la "percepción fundada", en la perspectiva de *Ideas* II.

Capítulo XI

PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTALES EN EL PROYECTO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

> Edmund Husserl, quien se consideraba la culminación de la tradición cartesiana, siendo por ello el abuelo de la IA, argumentaba que un acto de conciencia o noesis no capta en sí a un objeto; más bien el acto posee intencionalidad (direccionalidad) sólo en virtud de una "forma abstracta" o significado en el noema correlacionado con ese acto (p. 39).
>
> La tarea de la IA converge entonces con la fenomenología trascendental (p. 40).
>
> H. Dreyfus & S. Dreyfus (1994)

> La inteligencia artificial depende tanto de la ingeniería como de la fenomenología. La ingeniería es el desarrollo del hardware y de los programas; la fenomenología es el análisis del conocimiento natural, la descripción de las formas de pensamiento que la ingeniería puede o bien tratar de imitar y reemplazar, o tratar de complementarla si no puede hacerlo (p. 72).
>
> R. Sokolowski (1994)

§ 1. *Fenomenología e Inteligencia Artificial* (IA)

Para caracterizar el aporte de la perspectiva fenomenológica a la Inteligencia Artificial (IA) y, de retorno, la complementariedad de ésta con aquélla, cabe recordar cómo en su polémica contra Mach y Avenarius, Husserl concede que:

> Todos los artificios pertinentes aquí (...), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos *procesos naturales económicos*, porque la reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de este modo máquinas mentales mucho más complicadas que las naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por *vía intelectiva* y teniendo presente de continuo la índole de nuestra constitución espiritual, inventan, pues, los promotores de la investigación de métodos, cuya legitimidad demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, pueden aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, *mecánicamente*, por así decirlo; la justeza objetiva del resultado está asegurada (1982b: I, § 54, p. 169; 1975b: p. 202; 1970c: Vol. I, pp. 201-202).

Husserl no acepta a secas este resultado. Su crítica frente a estas "máquinas" viene a situarse frente al hecho de que se consideren como fruto de la investigación psicológica, y no como conquista de la lógica, de la investigación de los "últimos fundamentos explicativos" que son "el fin o principio de la máxima racionalidad" (1982b: I, p. ; 1975b: p. 210; 1970c: Vol. I, p. 208), es decir, "en sí, la lógica pura precede a toda economía mental y sigue siendo un contrasentido fundar ésta en aquélla" (1982b: I, p. 176; 1975b: p. 211; 1970c: Vol. I, p. 209).

¿Se puede ir más allá de la lógica –entendida como "técnica teórica"– para investigar la subjetividad en su estructura protooperante? La *cosa misma* de la que se ocupa un interés fenomenológico por la IA no es el conjunto de los "mecanismos", sino la *esencia de la subjetividad protooperante*. La IA contribuye efectivamente al incremento de *las variaciones* en orden del *método fenomenológico*; el asunto es, formulado sintéticamente, que lo que sea objeto de un mecanismo que se pueda operacionalizar en una máquina lógica, primero, y, posteriormente, en una máquina física (de cómputo) *no es, ni puede ser entendido como la esencia de la subjetividad*.

En el *Anexo* XXX dentro de la ordenación de *Hua.* IX, que probablemente data del otoño de 1927, Husserl indica:

> Mediante la transformación de la ontología positiva en la trascendental y la fundación sobre ella de las ciencias positivas de hechos, se convierten estas últimas en ciencias fenomenológicamente entendidas, en ciencias de la subjetividad trascendental fáctica con todo lo "existente" para ella. Se tiene así al final también una fenomenología empírica, en cuanto ciencia de hechos (1968: p. 525).

La tesis fuerte que se sostiene es que sin agotarla –ni en su contenido, ni en su método– la IA forma parte de lo que Husserl dejó delineado como *fenomenología empírica*, fundamentalmente porque ella contribuye a la investigación sistemática en torno de los *límites de la subjetividad*, esto es, al establecimiento del *residuo de la subjetividad*.

Estas investigaciones no han sido particularmente privilegiadas por la tradición fenomenológica misma[1]. Sorprende, pues, que estas insinuaciones programáticas de Husserl hayan caído en una suerte de olvido. Consecuencia de éste es, por cierto, la consideración de la *subjetividad* como "omnicomprensiva", fundamento inconcuso, incuestionable. Tal olvido abre la puerta del "solipsismo vulgar".

Husserl mismo reclamó que:

> El sistema íntegro mismo de estas ciencias de hechos racionalizadas es la fenomenología en cuanto ciencia de hechos. E*n ello radica el que la fenomenología eidética sea el método de la subjetividad trascendental fáctica* (s.a.t.) para llegar a su autoconocimiento universal, un autoconocimiento tal que en la subjetividad se comprende perfectamente a sí misma y comprende lo que para ella es (1968: p. 525).

Un nivel de reconocimiento de 'inteligencia' en los programas 'computacionales' se ha dado en el plano lógico. La investigación fenomenológica en este contexto tiene que comprometer sus análisis con aspectos de la experiencia de la subjetividad; con aquéllos que dicen relación directamente a los que se han considerado como *esencia* de ésta.

En el plano de la reflexión fenomenológica, por ejemplo, se puede *describir la esencia de un dilema moral*, traducirlo a una *estructura lógica* e implementar su representación en una plataforma computacional que use motor de inferencia –en el plano de la IA.

Este tipo de investigación se orienta a la *reducción eidética* –del camino mundano-vital hacia la representación lógica– para describir la forma lógica; pero, al mismo tiempo, averigua si los patrones de juego en una plataforma de toma de decisiones pueden ser traducidos en proposiciones –este camino toma la forma lógica y procura su 'encarnación' en el 'mundo de la vida'.

Tal investigación presume que se puede dar una relación isomórfica –o, como se explica más adelante *equiforme*– entre los dos métodos. Teóricamente, el inte-

[1] En una de sus investigaciones, Bernet (1993) cuestiona: "¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?" y llega a considerar que: "(...) se afirma la exigencia de hacer justicia a una forma de intencionalidad no-objetivante, por ende, a *una intencionalidad sin objetos*. Sin embargo, esta intencionalidad no-objetivante no es incompatible con una intencionalidad objetivante" (p. 169); y tras su análisis afirma que: "(...) nuestra investigación no ha corroborado la hipótesis de una 'intencionalidad sin sujeto'. Hemos sido, más bien, conducidos a revisar nuestra concepción tanto del sujeto egológico cuanto de la intencionalidad objetivante. Pero hemos tenido éxito, efectivamente, en poner en evidencia la existencia de 'una intencionalidad sin objetos'" (p. 178).

Tal vez este 'fracaso' se debe a que la investigación de Bernet se queda en el plano *meramente especulativo* y no atiende lo que Hussserl denominó, programáticamente, una *fenomenología empírica*. Este campo, pues, tan sólo se anticipa como entreabierto.

rés fundamental se centra en caracterizar computacionalmente el alcance de la expresión fenomenológica *intencionalidad*. En tanto se da *equiformidad* entre las dos modalidades señaladas del método, y en dos plataformas se puede afirmar que la *intencionalidad* misma –como se entiende en la filosofía fenomenológica– es representable en un ambiente de IA.

Este camino de investigación expone y desarrolla el programa de una *fenomenología empírica* en la que se pueda llevar, en sucesivas variaciones, la subjetividad a sus límites; en la que se conquista la *esencia*, el *eidos*, de la subjetividad a través de la 'reducción eidética'. Para comprender ésta cabe recordar que:

> *La esencia* (eidos) *es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura* (Husserl, 1986a: p. 21; 1976a: p. 14; 1982a: p. 9).

El punto en que más se puede ver la impronta del *eidos* platónico, tal vez, es en la teoría fenomenológica relacionada con la reducción[2]. Uno de los lugares donde más sintéticamente se expone esta teoría es en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*. En particular, allí se entiende de la 'reducción gnoseológica' que:

1) se da "en la esfera de las *cogitaciones*" (Husserl, 1982c: p. 53; 1973b: p. 43; 1964: p. 33).
2) "las *cogitaciones* representan una esfera de *datos inmanentes absolutos, en cualquier sentido en que interpretemos la inmanencia*" (*Ibíd.*).
3) En la *cogitatio*, y sólo en ella, el sujeto puede decir "yo tengo este fenómeno, es el mío" (Husserl, 1982c: p. 55; 1975b: p. 44; 1964: p. 34).
4) En síntesis, *"a todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente* (singularmente tomada) *como dato absoluto"* (Husserl, 1982c: p. 55; 1975b: p. 45; 1964: p. 35).
5) "Aunque se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva, el referirse es *en* ellos un modo de carácter, mientras que nada se prejuzga

[2] Cf. Husserl (1986a: p. 77-79; 1976a: p. 69-71; 198a: p. 67-69). Aspecto fundamental de lo que se indica aquí es que la mentada *reducción* tiene principalmente carácter metodológico. La *epojé trascendental* se obtiene progresivamente. El darse el mundo a la subjetividad aparece, entonces, como una 'conquista'. Sólo cuando se reduce la manifestación al puro ámbito de la conciencia, sólo entonces, el mundo se abre para el sujeto, para que sea conocido por éste.

Se ha determinado usar la expresión 'equiformidad' puesto que no se trata, en rigor, ni de 'isomorfismo' ni de 'semejanza' ni de 'equivalencia; más bien, se trata de una *estructura* –aunque sea una redundancia cabe decirlo:– *formal* que puede traducirse a otra. Sin embargo, no tienen ni la misma forma, ni son semejantes, ni se equivalen; simplemente hay –sin más– 'sistema de traducción'.

sobre *el ser o el no ser de la realidad efectiva*" (Husserl, 1982c: p. 56; 1975b: p. 45; 1964: p. 35).

La *reducción eidética*, pues, tiene *carácter metodológico*; ella es privilegiado camino de acceso a la fenomenología; por su naturaleza, es despliegue de la subjetividad y de las potencias anímicas; por su estructura, es propiamente el núcleo en el cual se relacionan: *noesis* y *noema*, y en consecuencia donde se surte el efecto mismo de la *correlación* como lo fundamental de la actividad cognitiva.

Mas, lo principal de la reducción es que es *eidos*. Esto quiere decir que el lugar de la *captación de la esencia* se localiza, precisamente, en ella. *Esencia* o *eidos* designa en su pura formalidad la experiencia que tiene el sujeto del mundo, de los objetos que se donan a su percepción, de la estructura manifiesta a la subjetividad. Por esto mismo el fundamento propio de la fenomenología radica en el *ver*. Éste da lugar a descripciones y en la articulación de las mismas acontece, paulatinamente, la racionalización del mundo. Racionalizar, por tanto, es describir el *eidos*, la forma del mundo, su estructura lógica.

Ahora bien, el darse de este *eidos* toca, directamente, con la universalidad. Por un lado, es claro que la experiencia la vive 'en persona' el sujeto; pero a éste se la da 'en persona' cada dimensión objetiva del mundo. La descripción, por tanto, tiene que alcanzar en su pureza las formas dables del mundo a la experiencia de los sujetos. En su pura idealidad, la fenomenología funda la objetividad del mundo. Aquí, entonces, "La conciencia absoluta" queda "como residuo de la aniquilación del mundo" (Husserl, 1986a: p. 112, título del § 49; 1976a: p. 103; 1982a: p. 109). (cf. *Ideas*; § 49, v.e.: 112).

Ciertamente, se trata de una conciencia solitaria que funda el mundo, su sentido. Basta una conciencia solitaria para que este mundo llegue a su despliegue. Mas, sin esa conciencia, por supuesto, no habría noticia del mundo. El mundo mismo es el que aparece como residuo. La conciencia en su itinerario, dentro de sí misma, puede constituir el mundo, su darse.

El camino, pues, de la fenomenología está signado por esa noción del *eidos*. Ella no puede intentar otra alternativa que la comprensión de la forma lógica del mundo. Así establecido, pese a que se trata de un concepto fuerte de la fenomenología que procura asegurar el polo subjetivo (como resulta ser la intención determinante de *Ideas* I), también en este contexto cabe decir:

> Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles *realmente*, o si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades *ideales* quedan sin realidad que las

cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad (o ciertas clases de verdades) no se realizan nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe "en un punto del vacío", sino que es una unidad en el reino intemporal de las ideas (Husserl, 1982b: 1, p. 122; 1975b: pp. 135-136; 1970c: Vol. I, p. 149).

Se comprende, entonces, la célebre sentencia de Husserl en el sentido de que "si Dios existe, tiene que pensar lógicamente". La pura objetividad de la lógica no puede ser más que descubierta por el sujeto. No es, por tanto, que éste cree a su gusto "mundos" y que les imponga "su lógica", sino que al tematizar ese "reino intemporal de las ideas" se le va dando al sujeto, se va haciendo comprensible en su sentido.

Resulta claro, entonces, que no se puede tratar esa comprensión de los polos de la *noesis* y del *noema* como algo adicional. Aceptarlos lleva consigo la consecuencia determinante de que lo pensado tiene que 'darse' no sólo en quien piensa, sino de una manera objetiva en un mundo que –aun cuando elaborado por la conciencia– es independiente de él.

La reducción fenomenológica, consecuentemente, es el ámbito donde el sujeto tiene la experiencia fundamental de ser, activamente, sujeto cognoscente, pero, al mismo tiempo, donde el mundo se exhibe –como eidético– en su pura formalidad, esto es, en su absoluta independencia con respecto al sujeto. Éste no puede hacer otra cosa que aspirar a captar la estructura y las leyes del mundo. Obviamente, para esta 'conciencia solitaria' no aparece como una efectiva necesidad la comunicación, el otro, la intersubjetividad. Por cierto, el mundo de la *epojé trascendental* equivale al ensimismamiento del sujeto; entonces no requiere más que suponer al otro, pensarlo en *analogon*, reductivamente: establecerlo como parte de la llamada 'esfera de propiedad' (cf. Husserl, 1986b: pp. 127 ss.; 1973c: pp. 124-130; 1970a: pp. 92-99). Más, pues, que mundo de la vida, el sujeto encuentra mundo objetivo para la conciencia.

§ 2. *Psicología y fenomenología trascendentales*

Las ciencias positivas han excluido las preguntas relacionadas con la *subjetividad* (Husserl, 1993: p. 104[3]). Ellas han olvidado que son rendimiento parcial de la *Subjetividad* misma; con tal olvido como supuesto, las ciencias, entonces, hablan

[3] Texto: Nr. 10, La psicología en la crisis de la ciencia europea. <Conferencias de Praga>. <Noviembre de 1935>. Con base en este texto dictó Husserl dos conferencias en Praga el 14 y el 15 de noviembre de 1935. La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez. El original está en: Husserl (1993: pp. 101-139).

de la "objetividad"[4]. No obstante, este olvido no es una constante histórica. Al contrario, ha habido momentos del devenir del pensamiento en que se ha tratado de conquistar el *cogito*, por ejemplo, en sus funciones (Husserl, 1993: p. 104).

El problema, pues, es que el intento de captar lo que es en su fundamento la operación cognoscitiva implica una investigación sobre la *subjetividad*. De ahí que "esa misma subjetividad, que sin embargo no se trataba como tema de la ciencia natural, se convirtió de un golpe en problema preocupante" (*Ibíd.* p. 106) para quien quiere hallar un efectivo fundamento.

Frente al supuesto del objetivismo naturalista –el de una *subjetividad* que no se investiga ni en su carácter, ni en su fundamento– se hace preciso oponer un "subjetivismo universal absoluto" (*Ibíd.* p. 107). Sin esta averiguación se cae en "un escepticismo universal" (*Ibíd.* p. 108).

La *cosa misma* de la que se ocupa la investigación sobre la *subjetividad* es la de la *autonomía*. Esta debe ser el fundamento de los proyectos tanto cognitivos como morales de la humanidad (*Ibíd.* pp. 108-109).

Las investigaciones sobre la autonomía estudian en la persona "la forma de ser según la filosofía, para darse libremente a sí mismo en toda su vida su regla a partir de la razón pura, es decir, de la filosofía" y esto debe hacerlo teniendo en cuenta que se trata de llevar adelante la:

> Filosofía teórica es (...) primero, a saber, una consideración deliberativa del mundo, libre de las ataduras del mito y de la tradición, conocimiento universal del mundo y del hombre, rechazando todo prejuicio, y finalmente conocimiento en el mundo inclusive de su teleología inmanente y su principio superior: Dios. (...) A la autonomía teórica le sigue la práctica. En el ideal está el hombre de la antigüedad que se forma intelectivamente en la razón libre. Esto significa: conformarlo todo a partir de la razón libre, todo su mundo circundante, el mundo cultural, el mundo social (*Ibíd.* pp. 109-110).

En cierto modo, la investigación racional tiene que "deshacer" la "magia", lo que hay de mítico con respecto a las operaciones vitales y, en especial, con respecto a las cognitivas. En resumen, se es tanto más autónomo cuanto más se compren-

[4] " (...) Todas las ciencias desarrolladas hasta el momento, inclusive la matemática exacta de los antiguos, es puesta en duda; pero también es puesto en duda el mundo de la vida práctica cotidiana, el que se presupone siempre ingenuamente, el mundo antes de la ciencia, del cual parten todas las ciencias y que nunca había sido cuestionado seriamente por ellas. Este mundo es develado ahora como algo total y absolutamente subjetivo. La desvaloración del mundo sensible como el fundamento científico sirve, como es sabido, a Descartes para aquella conversión hacia la subjetividad de la conciencia, hacia el ego de las *cogitationes* con sus *cogitata*, las *ideae* puramente subjetivas, gracias a las cuales aparecen sensiblemente en cada caso estas o aquellas cosas, y para decirlo universalmente: el mundo (...) " (Husserl, 1993: p. 111).

den los mecanismos de razonamiento –incluidos los utilizados para hacer ciencia natural u objetiva– y los de discernimiento –para la toma de decisiones.

Es en este camino de "deshacer del embrujo" en que aparece la psicología y aún la psicofísica, con Hobbes[5], que busca llevar a cabo una explicación causal y físico-natural de las operaciones cognitivas (*Ibíd.* p. 110). Ahora bien, ante ese camino *naturalista* también se traza el *trascendental* que, aún, tiene precedencia histórica:

> (...) Por más que uno se abstuviera de coincidir con Descartes en ciertos puntos (...) siguió siendo intuición establecida para los tiempos siguientes el que una fundamentación de la verdad sólo puede alcanzarse mediante reflexiones orientadas subjetivamente. El yo que conoce fundamenta en su inmanencia cerrada yóicamente el sentido y la posibilidad del conocimiento de todo ser objetivo, como ser en verdad objetiva. Lo primero aquí fue la fundamentación de la naturaleza objetiva. (...) ¿Qué puede significar en este campo la desconexión de todo lo puramente subjetivo, dado que todo lo subjetivo debe pertenecer al tema de una sicología como ciencia de lo subjetivo en cuanto tal? (...) El conocimiento científico del mundo y también el conocimiento cotidiano, debieron de aquí en adelante convertirse en cuanto posibilidad en problema; también la subjetividad se vuelve problema: en su inmanencia surgen como logros subjetivos el mundo, la ciencia objetiva y el mundo conocido científicamente: la subjetividad pura como operante debió convertirse en tema de una ciencia. (...) Por más que esta filosofía se esfuerce por conocer la subjetividad objetivamente y por más que la persiga como alma humana y animal, como componente real de realidades psicofísicas, nunca podrá alcanzar aquella subjetividad, en cuya vida de conciencia gana su sentido y su validez como verdad el mundo en todas sus formas de representación, el mundo de la práctica cotidiana y social y también el mundo de las ciencias objetivas. (...) (*Ibíd.* p. 112-113).

La propuesta cartesiana fue la de hallar un "punto arquimédico" desde el cual se pudiera dar plena validez a las operaciones cognoscitivas. Como se recuerda, Descartes se da a la tarea de "deducir" el *mundo* del *yo*. En efecto, lo indubitable es solamente éste. Ahora bien, para que éste *exista* requiere de aquél. En tal caso, queda la secuencia: si *pienso* entonces *existo*; si *existo* entonces *existe un mundo* en que realizo mi existencia. Aquí viene a darse la relación indisoluble entre sentido

[5] "(...) Locke (...) sin sospechar la dimensión profunda que se anunciaba en la consideración fundamental cartesiana, a saber, con el ego de las *cogitationes* como tema de investigación filosófica, concibe ingenuamente este ego de modo objetivista y naturalista como alma humana: como el lado de la realidad psicofísica observable en toda su pureza en una evidencia psicológica de la experiencia interna (...)"(*Ibíd.* p. 111).

(*Sinn*) y validez (*Geltung*), pues lo dado en experiencia subjetiva se realiza en el campo de la *experiencia* –en este caso– *objetiva*.

Sin embargo, la *subjetividad* que es *fundamento fundante* de toda operación cognoscitiva, *ni es una caja negra*, ni se ofrece como un "dato" que pueda ser apresado y representado objetivamente. Ella es *residuo irreductible*. Al tiempo, se logra por la vía de la investigación un margen de conocimiento sobre ella, pero igualmente queda más allá de las hipótesis científicas y de las comprobaciones fácticas. Ello mismo hace que la investigación se mantenga en el campo de la búsqueda y que no se de pábulo a la entronización del positivismo. De hecho por ello es que cabe empezar a discutir el alcance y el sentido del título "ciencia":

> (...) toda ciencia objetiva, por más que se aprecie a sí misma (como ciencia exacta) gracias a sus éxitos como ciencia del único método verdadero, no es todavía ciencia seria, es decir, no es ciencia de aquello que en última fundamentación, por tanto, en última autoresponsabilidad es la ciencia del que conoce. Esto lo logra únicamente la ciencia universal trascendental. Al retornar ésta a la subjetividad absoluta originaria, a la subjetividad de la conciencia, en la cual el mundo, el precientífico y luego el científico de estilo objetivo –este mundo con todas sus categorías ontológicas– gana todo su sentido y validez, sólo entonces da la filosofía a la floreciente ciencia objetiva su fundamentación subjetiva trascendental, su sentido verdadero, su sentido filosófico. Filosofía trascendental no significa una interpretación de la objetividad, sino la verdadera fundamentación de aquello que es objetividad en su sentido y validez (*Ibíd.* p. 115).

Que algunas ciencias a sí mismas se llamen exactas es asunto de predilección entre ellas. Que en efecto puedan merecer tal título es sólo una ficción. Todas las ciencias son rendimientos subjetivos que ofrecen una visión aproximada del mundo. La fenomenología ha aclarado que las ciencias no tienen una *interpretación*, sino una *fundamentación* a partir de la *subjetividad*. La investigación absolutamente rigurosa no es la que se atiene a una presunta 'exactitud' que ofrece la formalización, ni al darse natural del mundo, sino la que ausculta los fundamentos de la subjetividad en sus operaciones dadoras de sentido.

Incluso el método objetivo y sus logros tienen, entonces, que ser comprendidos a partir de la investigación de la *subjetividad*; ésta es el tema de reflexión. Sacar de su 'estrato mítico' ese operar y fungir de la *subjetividad* incluso haciendo ciencia, pero sobre todo realizando su experiencia de ser en el mundo de la vida es el asunto de la investigación (Husserl, 1993: pp. 116-117). No hacer tal investigación 'desmitificadora', que a su turno se torna en crítica, es mantener el *naturalismo* ciego, acrítico.

Lo que se ha ocultado a Kant (*Ibíd.* p. 118) y sus sucesores, a saber, "qué sea propiamente el yo de las funciones trascendentales y cómo se comporta propiamente con respecto al yo empírico" es el tema de la psicología (*Ibíd.*). Ahora bien, ese *yo trascendental* tiene que ser comprendido no sólo en sus operaciones dadoras de sentido, sino también validando su experiencia de ser en el mundo de la vida. Esto implica no sólo el estudio del *yo trascendental* aislado, sino también el de la comunidad de *yoes trascendentales* que da en llamarse *comunidad trascendental*[6].

La investigación, pues, que se ocupa de la subjetividad se halla así ante la paradoja de tener que estudiar a una "la identidad necesaria y al mismo tiempo (...) la diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades psíquicas y trascendentales" (*Ibíd.* p. 118). En el intento de abocar esta paradoja, cabe, entonces, comprender que "la tarea propia de la sicología fue siempre el ser ciencia de los hombres y animales reales desde el punto de vista de su ser anímico" (*Ibíd.* p. 118). Y, sin embargo, lo que aparece como mundo real para nosotros, a partir de nuestra experiencia evidente, es algo imperfectamente conocido y reconocido; es decir, lo que aparentemente es lo más obvio: el ser anímico de seres humanos y animales, de suyo está lleno de incomprensiones y de dificultades para su conocimiento.

De ahí que pueda decirse que las esferas de los problemas trascendentales del ser anímico se contraponen, pero se complementan, con los de la psicología. Entonces el problema que urge de investigación es el de cómo mantener 'desligadas' estas dos esferas y, al mismo tiempo, el de hallar la manera como se puede dar el tránsito, la conversión o la traducción de un sistema de referencia, de una esfera –la *psicológica*– a la otra –la *trascendental*–.

[6] "(...) yo no puedo pensarme a mí mismo sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en la comunidad, debo a la comunicación constante con otros sujetos el contenido de mis respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de "mundo para todos". Pero por otro lado, ¿no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir, trascendentalmente, tienen sentido y validez para mí los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse en general dicho camino? Ciertamente Kant nunca propuso el problema paradójico de la intersubjetividad trascendental. En Kant no encontramos nada acerca de las funciones trascendentales, gracias a las cuales se constituyen los otros como otros, la humanidad como humanidad y sólo entonces la naturaleza objetiva como naturaleza objetiva. No sólo Kant sino también el idealismo alemán esquivó este problema" (*Ibíd.* p. 118).

Campo de la psicología	*Campo de la actitud trascendental*
La espiritualidad objetiva de toda especie que da cuenta de la experiencia de ser, aún antes de toda reflexividad, de manera espontánea o natural (*Ibíd.* pp. 119-120).	La *actitud trascendental* como un volverse radicalmente preguntando detrás de toda apercepción del mundo o de sí mismo y toma una posición que esté sobre todas las validaciones adquiridas (*Ibíd.* pp. 119-120).
El *yo* como tema de la psicología.	El yo como *ego trascendental.*
La autoobjetivación, lo cósico, lo no yoico, del modo como estoy yo equipado con un sentido objetivo perceptible (*Ibíd.* pp. 119-120).	Las autopercepciones, experiencias y juicios, captadas reflexivamente como apercepciones introafectivas (*Ibíd.* pp. 119-120).
La *historia constitutiva* en la cual se reflexiona de manera espontánea o natural sobre 'mí mismo', bajo el supuesto de un 'sí mismo' dado y de un mundo dado como algo determinado (*Ibíd.* pp. 119-120)	La *investigación metódica* sobre la actitud de constitución de validez en la que ya está el mundo que aparece cada vez objetivamente como algo ya adquirido y válido antes de cada reflexión (*Ibíd.* pp. 119-120).
La búsqueda del tratamiento de los problemas trascendentales sobre una base objetiva y en el método de la ciencia objetiva (*Ibíd.* pp. 119-120).	La tarea de fundamentación de la comunidad trascendental de sujetos que mantiene la previsibilidad de un conocimiento trascendental de 'sí mismo' y del mundo (*Ibíd.* pp. 119-120).

Figura 8. *Aspectos comparativos entre la psicología y la filosofía trascendental*

En todo caso, un camino hacia la *filosofía trascendental* puede pasar por una *psicología* concretamente desarrollada. Como *yo*, que asumo una *actitud trascendental* en la que me comprendo en el mundo y me autopercibo como teniendo mundo, "tengo que poder volver a encontrar esta operación en un análisis interior psicológico, aunque entonces, al introducirme de nuevo en una apercepción objetiva, encuentre este operar como algo real anímico perteneciente a un cuerpo real" (*Ibíd.* p. 120). Un trascendentalismo a ultranza llevaría a suponer que el sujeto vive aislado –que es un *ipse solus*, el cual en su vertiente radical da con el *solipsismo*– de los otros

yo o que no existe una base experiencial en la interacción humana, que es la que sirve de fundamento a todo operar cognoscitivo.

Así mismo, la psicología exige una *actitud trascendental*:

> (...) un desarrollo psicológico radical de mi vida aperceptiva en el mundo, a saber, de mi conciencia humana del mundo y del mundo que se da en ella en su modo específico de aparecer o (...) de la imagen del mundo; este desarrollo psicológico debería, en un avance hacia la actitud trascendental, ganar inmediatamente significado trascendental; así como también yo ahora en un nivel superior considero la apercepción objetiva, de la cual obtiene la representación del mundo el sentido de algo que realmente existe: lo humano-anímico (*Ibíd.*, p. 120).

Un psicologismo a ultranza llevaría a suponer que el sujeto contiene 'naturalmente' todas las posibilidades de comprensión de desarrollo del *yo*, sin una esfera de validez intersubjetiva en donde lo válido para uno –*sujeto psicológico*– vale para todos –*sujeto trascendental, comunidad trascendental* de *yoes*.

Ahora bien, la psicología tiene que ser comprendida como campo de las decisiones, porque tiene como tema la subjetividad completamente concreta, que no es sino una (*Ibíd.*, p. 121-123); trata al ser humano en el mundo de la vida viviendo y dando sentido. "(...) el campo de la sicología (...) sólo gana sentido desde un método. (...) La vida del espíritu no es una naturaleza, no tiene un en-sí causal en el sentido de la naturaleza, por tanto no tiene leyes naturales como reglas de posible cálculo (...) (*Ibíd.*, p. 124)".

En el orden del método, la psicología:

- Tiene su punto de partida necesario en el mundo intuible sensiblemente.
- Ejecuta la abstracción desde lo corporal.
- Describe conservando naturalmente, puramente, el marco de la experiencia.
- Interpreta de manera desmembradora el contenido de la experiencia en:

– Generalidad,
– Corporalidad,
– Contexto corporal,
– Relaciones, etc. hasta la
– Unidad universal de la naturaleza como un todo.

- Realiza *abstracción paralela* (*Ibíd.*, p. 125) de lo dado en la experiencia.

Así, pues, el psicólogo gracias a la visión de conjunto sobre lo real espiritual, tal como aparece en particular y en los contextos universales en el mundo de la experiencia, presenta las dimensiones de la subjetividad en su *generalidad formal* (*Ibíd.*, p. 125). En la investigación psicológica, entonces:

> Lo primero es, por tanto, descripción con base en ejemplos como ejemplos, realizada con el propósito de obtener descripciones generales. Esto da, por una parte, como única la cosa corporal y, por otra, al hombre como hombre espiritual, como yo sujeto y todo aquello en lo que se concreta un yo como tal (prescindiendo del cuerpo). (...) no son las intencionalidades, sino las personas afectadas en ellas o realizadoras de actos (y análogamente sujetos animales) los objetos tema de la sicología; así como también su verdadero campo universal es el universo de los sujetos espirituales (...) (*Ibíd.*, p. 125-126).

En su pura *formalidad*, todavía sin que se investigue la validez intersubjetiva, la psicología trata de alcanzar *puramente* la estructura de la *subjetividad protooperante*. Por ello, estudia al *sujeto* en su *operar concreto*. Va en procura de éste como *cosa misma*. Todavía no se interroga por la validez universal de la estructura descrita, pero sienta las bases de toda posible *validez de ser*.

§ 3. Lo *empírico de las máquinas y lo trascendental de la subjetividad*

El proyecto fenomenológico, de una *psicología fenomenológica*, se propone, consecuentemente, llevar a cabo "una sicología descriptiva que se mantuviera en el mundo intuitivo concreto, una sicología, cuyo tema exige conservarse en la abstracción de la naturaleza corporal, para proponer, sólo después de su trabajo, cuestiones psicofísicas, las de la unión real de cuerpos y almas" (*Ibíd.*, p. 126).

En sí, pues, la *psicología fenomenológica* no tiene que trenzar ningún trato con los datos empíricos de la naturaleza física del sujeto. Como se ha advertido, se trata de comprender, *prima facie*, la subjetividad en su *pura formalidad*. Este camino de la investigación requiere que se desarrolle la "reducción psicológica fenomenológica" como método (*Ibíd.*); con éste se puede ganar "el tema puro y propio de la sicología" (*Ibíd.*) que, en resumidas cuentas no es otro que "lo concreto propio de la esencia del hombre" (*Ibíd.*). De ahí que haya que "(...) exponer el alma puramente en lo que corresponde a su esencia. A ésta corresponden todas sus intencionalidades, por ejemplo, las correspondientes a actos del percibir, precisamente los que realiza la persona que tomemos de ejemplo y como ella los realice. Luego lo que tenga que ver con el ser o no ser de lo percibido (...)" (*Ibíd.*).

Al cabo, la *psicología empírica* –que por igual se puede comprender como *fenomenología empírica*– se torna *psicología fenomenológica* si logra que se opere el paso de los ejemplos, de los datos empíricos que se ofrecen tanto a la percepción como incluso a la apercepción, a la "generalidad formal" (*Ibíd.*) en que se expone la esencia de lo humano.

La psicología, que se encamina a su realización trascendental, antes de toda operación tendiente a comprender al sujeto en sus funciones protooperantes tiene que mantener un trato directo y explícito con el *ser-ahí* del *ser-humano-en-el-mundo.* Así, pues, antes de comprender en sí la *subjetividad protooperante,* esta disciplina se relaciona y procura captar la experiencia de ser de la persona. Esta experiencia se modaliza cognitivamente en las manifestaciones de la certeza (tener duda, tener sospecha, negar). A su turno, todo contenido cognitivo es validado en la experiencia intropática. La descripción fenomenológica, en cuanto descripción psicológica pura no evalúa la "verdad" del contenido. Se mantiene, como mera descripción psicológica, en el plano de lo que se da a la experiencia subjetiva de mundo.

> Con el propósito de tener una verdadera descripción psicológica pura, no puede nunca el psicólogo convalidar, realizar ingenuamente las certezas, cualesquiera que sean las variadas validaciones de las personas y de las almas tematizadas; si lo hace trasciende en la descripción lo estrictamente propio de ellas. (...) lo primero para el psicólogo, si quiere ganar el universo de las almas como campo de trabajo, es que realice cierta epoché universal –un poner universalmente fuera de acción todas las valideces–, es decir, que realice la epoché psicológica fenomenológica. (...) tiene que realizar una epoché universal (*Ibíd.*, p. 127).

La investigación llevada a cabo por la *psicología fenomenológica* no alcanza el plano de la *validez.* En su estudio, metodológicamente, delimita el *sentido* como su asunto; entonces se restringe a comprender el operar del sujeto construyendo *sentido*; a comprender cómo el sujeto lleva a cabo la operación cognoscitiva. Queda, entonces, como *cosa misma* en cuanto tal la *noesis,* el *operar noético.* Esta delimitación es la que tiene el título de *epojé psicológica fenomenológica.*

Así, pues, el psicólogo ejecuta concreta y ejemplarmente la transformación de su actitud:

- Intuye lo esencial anímico propio de la persona tematizada en cada caso (*Ibíd.*, pp. 127-129).
- Caracteriza la vida intencional que vive la persona tematizada (*Ibíd.*, pp. 127-129).

- Describe los actos realizados, las opiniones, el actuar percipiente y el experimentar de toda índole de la persona tematizada (*Ibíd.*, pp. 127-129).
- Establece las validaciones experimentadas y dadas en la forma de daciones corpóreas, su pensar y en él lo pensado como verdadero y falso (*Ibíd.* pp. 127-129).

En la *epojé* pura psicológica, que permite llevar a cabo la descripción, se requiere practicar una *reducción* a lo propiamente anímico. Sin esta *reducción*, la psicología no alcanza su campo temático, ni sus objetos pura y simplemente. Tales objetos no pueden ser más que lo percibido y pensado –en cuanto percibido y pensado–, es decir, para la psicología son válidas tan sólo las diversas *formas* de: "ser realmente en persona", "pensamiento", también lo apodícticamente evidente, lo que vale así para la persona correspondiente (*Ibíd.*).

El psicólogo que procede fenomenológicamente se mantiene en la *pura descripción*. Allí tiene como únicos objetos a los yo sujetos y a aquello que se puede experimentar en estos mismos yo sujetos mediante la *epojé* que recae sobre lo inmanentemente propio. Ésta luego se convierte en tema para un trabajo científico ulterior. En este sentido es que cabe hablar del psicólogo –que procede fenomenológicamente– como "observador no participante" del ser anímico puro (*Ibíd.*).

Cabe, entonces, preguntar: ¿qué alcance tiene la *epojé* fenomenológica en el campo de la psicología –fenomenológica–[7]? Ésta es el medio "para reducir a su pureza esencial propia a los yo sujetos que en la vida mundana natural están en relaciones reales con objetos mundanamente reales o que son tomados así por cualquiera" (*Ibíd.*). Ahora bien, el psicólogo mismo es tema que tiene que ser sometido a la mentada *epojé*; al igual que los demás objetos de y en el mundo (*Ibíd.*). Al cabo, la subjetividad de todo *alter*, de sí mismo y el mundo tienen que "ser reducidos a puros fenómenos" (*Ibíd.*).

La investigación que se realiza como *psicología fenomenológica* tiene que conquistar un objeto/tema que, a su turno, puede darse como fundamento de todo proceso que está a la base de las ciencias y de las diversas formas de conocimiento que se realizan en las diferentes regiones de experiencia, en el mundo de la vida.

[7] "(...) Bien entendida, la reducción fenomenológica psicológica es sólo la reducción trascendental que todavía no ha llegado a su última autocomprensión. Mediante esta clarificación no se excluye; por ejemplo, que el psicólogo en el cambio de actitud, cuando en dicho cambio encuentra los yo sujetos en el mundo, use las intelecciones de la fenomenología trascendental como medios objetivos científicos, para hacer proposiciones empírico inductivas sobre los hombres como sujetos localizados en cuerpos espacio temporales, por ejemplo para fines de los psicofísica (*Ibíd.*, pp. 137)".

Tal, pues, es la subjetividad. Sin embargo, ésta se tiene que estudiar bajo una peculiaridad determinante, cabe decir, esencial: la vuelta a la inmanencia. En este sentido no hay diferencia entre subjetividad e inmanencia de la conciencia. De ahí que, entonces, quepa observar:

> Sólo gracias a la epoché fenomenológica se gana una visión libre para el puro yo sujeto en toda su concreción, para aquello que es concretamente su vida yoica: que como ego, afectado por sus objetos intencionales, ejerce los correspondientes actos (*cogitationes* en el sentido preñante de la palabra), dirigiéndose hacia ellos (los objetos intencionales inmanentes), ocupándose de ellos en su pura inmanencia, teniendo de ellos experiencia, pensándolos y todo lo demás (*Ibíd.*, p. 129).

Se precisa estudiar la *epojé* en su carácter metodológico. Ante todo cabe recordar que 'método' designa 'artificio'. La actitud fenomenológica es artificial, entonces *no-natural*. Ella exige una 'vida atenta'. En cualquier momento se puede 'recaer' en la *actitud natural*. De hecho, esto es lo que obliga a entrenarse como *fenomenólogo*[8]. No se trata de algo 'mítico', sino –aunque sea una repetición decirlo– metódico. Por ello, es necesario hacer la experiencia correspondiente.

La *epojé* se ha entendido en fenomenología como alusión a lo colocado "entre paréntesis" (cf. Husserl, 1986a, 1976a, 1970a: §§ 31 y ss.). En efecto, lo 'suspendido', en cada caso, es lo que queda fuera del paréntesis. En cambio, como consecuencia, lo temático y tematizado es lo que está dentro del mismo.

Entonces, en síntesis, cabe decir que metódicamente considerada:

- La *epojé* es una actitud completamente extraña y artificiosa en la vida toda natural (Husserl, 1993: pp. 129-132).
- La *epojé* es una actitud completamente extraña y artificiosa también para el psicólogo (*Ibíd.*).
- La *epojé* genera la experiencia correspondiente para lo propiamente esencial de los yo sujetos, para lo anímico de ellos (*Ibíd.*).
- La *epojé* conduce a una tipología de lo conocido surgida con base en la repetición de dicha experiencia (*Ibíd.*).

[8] "(...) ¿qué ha cambiado la epoché fenomenológica? Nada menos que el que nos abstengamos de realizar ingenua y simplemente de manera natural la experiencia del mundo y toda suerte de actividad orientada al mundo; así, en lugar de la actitud originaria objetivista realizamos la actitud subjetivista correlativa, es decir, la que se refiere a la vida de conciencia correlativa, en la cual todo tipo de objetividad adquiere validez y llega de modo más o menos perfecto a su verificación (Husserl, 1993: p. 134)".

La *tipología* a la que conduce la *epojé*, al mismo tiempo, se identifica como *descripción eidética*. Ésta muestra ejemplarmente todo posible modo de darse –en el "reino de experiencias fenomenológicas" (*Ibíd.*)– de lo descrito. Ahora bien, ese *darse ejemplarmente* tiene que mantener, metodológicamente la propiedad de la *intuitividad*. Esto significa, que se *dé en persona* a cada quien lo descrito, en cuanto puramente descrito, "así e indefinidamente" (cf. Husserl, 1962c, 1974, 1969: §§ 20 y ss.).

En el orden del método es claro que la investigación fenomenológica, de la psicología fenomenológica, no opera como *introspección*; ni primordial, ni primigeniamente. Tanto sobre el *yo* propio (*ipse*) como sobre el del *otro* (*alter*) es necesaria la aplicación de la *epojé*. Por tanto, la investigación está volcada al conocimiento del otro, incluso del *sí mismo como otro* (cf. Ricoeur, 2006a: pp. XV, XXII, 31, 190, 357-358, 360). "La experiencia sicológica del ser anímico del otro no tiene la inmediatez originaria del propio ser y por ello mismo tiene también que ser realizada como experiencia (...)" (Husserl, 1993: p. 130).

La *epojé fenomenológica* es así "campo propiamente dicho de experiencia psicológica" (*Ibíd.* p. 131) en el que se pregunta hasta encontrar, en invariantes, "las estructuras formales generales y necesarias" (*Ibíd.*) de la *subjetividad*. En este campo es posible, entonces, utilizar métodos de idealización como forma legal y exacta para las explicaciones que se pretenden; aunque aquí explicación "no signifique explicación causal" (*Ibíd.* pp. 131-132). De ahí, entonces, que quepa afirmar:

> (...) nada se opone a que a partir de la experiencia intraanímica captemos la forma invariante, la forma esencial de lo anímico que atraviesa todas las variaciones; se trata de construir la estructura necesaria, sin la que no puede ser pensada la unidad de un alma y de una comunidad de almas; esta estructura se construye en proposiciones objetivamente válidas verificables por cualquiera (*Ibíd.*, p. 132).

La *fenomenología trascendental* tiene, así, un concepto preciso de *ciencia*. En tanto *ciencia de la conciencia que experimenta el mundo de la vida* busca presentar *estructuras invariantes* que se obtienen descriptivamente a través de proposiciones objetivamente válidas y verificables por cualquiera. Ahora bien, esta *fenomenología trascendental* es *psicología trascendental* en cuanto detiene su consideración temática en la *subjetividad* que experimenta el *mundo de la vida*. Se atiene, entonces, a los problemas relativos al *sentido* y, como ya se ha dicho, suspende los de la *validez*. Éstos conciernen, ahí sí, por entero al campo de la *fenomenología trascendental*.

Como ya quedó visto, la complementariedad entre *psicología fenomenológica* y *fenomenología trascendental* es no sólo posible, sino necesaria; sobre todo con vistas al

estudio de la *subjetividad*. Queda claro, entonces, que aquélla se restringe al campo de la dimensión noética; a su turno, en cambio, ésta muestra el mutuo enlace de esas dos dimensiones: incluye, por tanto, las cuestiones sobre *sentido* y *validez*.

La *fenomenología trascendental* acoge, de este modo, "la tarea de una sicología pura fenomenológica (puramente descriptiva)." (*Ibíd.* p., 132), la subsume; e, igualmente, subsume los hechos y los datos de las ciencias –incluida, claro está, la psicología–. Después de todas estas aclaraciones tiene plena claridad, entonces, decir que: "La sicología pura fenomenológica es (...) desde su comienzo eidética, es ciencia universal de esencias y no puede querer ser otra cosa. Pero naturalmente que atribuirle las formas de una *mathesis universalis* sería un contrasentido, como se muestra inmediatamente, en un desarrollo verdadero" (*Ibíd.*, p. 132). El resultado que se acaba de obtener no alcanza tan sólo a la psicología. El resultado se extiende a toda ontología en general[9], en cuanto fenomenología universal de la subjetividad (*Ibíd.*, pp. 132-133).

Cabe, entonces, considerar que el psicólogo tiene su tema: las almas en el mundo; a éstas las caracteriza por el método de una *epojé* consecuente a partir de la experiencia psicológica. Es ahí donde realiza la reducción fenomenológica. Con esto aparece un solipsismo que permanece haciendo emerger el fundamento apodíctico, a saber, el *yo*; éste puede ser el de quien se pone a sí mismo como objeto de investigación, pero puede tratar a cualquiera en tanto yo-hombre real. Para ello es preciso tematizarlo como asunto (*Ibíd.* p., 133-134):

- Todas las experiencias, todos los modos en los que dichas experiencias concuerdan en las formas de verificación.
- O bien, la experiencia del otro y los modos como se verifica el ser de otros.
- Todo lo que construye un mundo:
  - La comunicación; y, mediante ella, seguidamente,
  - Un mundo común como formación de validez;
  - La vida concreta mundana con todas las formaciones culturales que acontecen en el mundo.

[9] "Si mediante variaciones asciendo a la doctrina fenomenológica de esencias y cambio libremente de pensamiento acerca de todas las validaciones en cuanto adquisiciones de validez, gano a partir de la validez total "naturaleza" en cada caso una posible naturaleza y en universalidad eidética naturaleza posible en general, así como también a partir de mi mundo (el que siempre ha sido válido para mí como "mundo para todos") gano un mundo posible en general. Todo esto dentro de la reducción fenomenológica. La fenomenología, que no pretendió ser nada más que una doctrina de esencias del alma pura, conduce, si la pensamos hasta el final, a todas las ciencias *a priori* en general (...) (*Ibíd.*, p. 134)".

Queda hasta ahora, en todo lo expuesto, aislada la relación que tiene la *fenomenología trascendental* y la *temporalidad*. Parecería que ésta pudiera limitarse a la sincronía, esto es, a la descripción del darse de la *subjetividad* en cada caso *hic et nunc*. Los problemas que trae consigo la inclusión de la *validez* hace que se requiera integrar el darse, igualmente, en diacronía[10]. Sólo en ésta se pueden comprender las *personalidades de orden superior* dentro de las cuales vive la *subjetividad* en sus formas complejas de relación con la dimensiones abstractas del *alter*: comunidad, barrio, escuela, ciudad, nación, Estado, comunidad de naciones; conocimiento, ciencias, saberes; artes; y, más allá de todo ello, *principios* y *valores* que guían el comportamiento humano del *ser-en-el-mundo*.

§ 4. *Sentido y validez en la fenomenología*

Ahora puede decirse que la *fenomenología empírica* –que, por igual, en este caso, es *psicología fenomenológica empírica*– no alcanza a esta red de relaciones entre lo *subjetivo* del ser humano en el mundo y el mundo objetivado de los valores que constituyen la ética; más concretamente, la *ética fenomenológica*. A lo más, entonces, la investigación de la *fenomenología empírica* –en tanto *psicología fenomenológica*– llega al plano de lo cognitivo-instrumental de los procesos de toma de decisiones. Ahí, entonces, es cuando se ve el alcance del título *moral*. Con este título se comprende, entonces, el conjunto de operaciones de la *subjetividad* cuando da curso a la acción en el orden del *sentido*. Aquí, por tanto, quedan aislados los problemas relacionados con la *validez*.

Las referencias tanto a las *personalidades de orden superior* como a la diacronía tienen un último interrogante que sirve de control crítico, sistemático, de todo proyecto fenomenológico, a saber, la *autocomprensión de sí* como *autocomprensión intersubjetiva*:

[10] "(...) hay que preguntar retrospectivamente por las multiplicidades de modos de darse (perspectivas) y por las formas de síntesis concordantes cuya unidad de verificación es esta naturaleza o su típica. Además hay que preguntar retrospectivamente por los logros específicamente yoicos, por los actos que irradian de los polos del yo y por los modos de la unidad sintética, etc. También por las estructuras más altas del mundo circundante como mundo social, histórico y cultural. En él se presentan todas las ciencias objetivas como fenómenos ónticos y en ese sentido se vuelven ellas mismas, sí ellas, temáticas en otra actitud interesada distinta de la del investigador objetivo, a saber, en la actitud subjetiva relativa radical orientada hacia el operar y el logro. Aquí está el lugar para todas las teorías del conocimiento en el único sentido auténtico. Por ejemplo, toda la metodología y la teoría de las ciencias de la naturaleza son ellas mismas el resultado de un método interno constantemente oculto, son puro logro psíquico de los científicos de la naturaleza investigando unos con otros en unidad interior (*Ibíd.* p. 135)".

> (...) Yo mismo, también de nuevo el hombre, pero en la más profunda autocomprensión y en la comprensión de mi mundo y del ser con otros, comprensión en la que vivo unido internamente con otros; y precisamente así he vuelto a ser el mismo y también otro; otro, por cuanto ahora necesariamente gracias a esta comprensión que retorna a los últimos fundamentos absolutos, me he vuelto hombre verdaderamente autónomo, hombre a partir de la razón pura. (...). Esencialmente yo soy, en cuanto yo soy origen y fundamento de conocimiento de todo lo que es en absoluto para mí: ante todo de los otros y luego de todo lo objetivo que en cuanto tal siempre presupone comunidad intersubjetiva. Desde aquí se puede ver que una auténtica sicología descriptiva como sicología individual es desde siempre un sinsentido (*Ibíd.*, p. 136).

Se opera así, de manera definitiva, el *tránsito* de *psicología* a *fenomenología trascendental*; pues, el análisis interior fenomenológico tiene lugar en cada *yo*, fuente última de autoexperiencia originaria, en cuanto *yo* que investiga haciendo psicología (Husserl, 1993: p. 136), procurando comprender cómo se constituye para cada quien el mundo en su sentido; pero éste sólo puede realizarse –y, en esta dirección: *validarse*– en la vida con los otros, orientada hacia ellos, en relación con ellos.

Queda, así, al descubierto que la auténtica *subjetividad* es constitutivamente *intersubjetiva*; y, por eso mismo, *yo* temporalmente realizado (Husserl, 1991, 1976b, 1970b: § 50). El intento, por tanto, de la *moral* fenomenológicamente orientada –fundada en la *psicología fenomenológica*– requiere y exige complementariedad con la *ética fenomenológica*; la operación noética propia de la experiencia moral del sujeto en sus funciones cognitivas se imbrica con el contenido noemático, del mundo de los principios y valores, que funda la experiencia ética del sujeto en el mundo de la vida.

Así, pues, mientras la experiencia moral –y, concretamente, la experiencia del *discernimiento* moral– es descrita por la *psicología fenomenológica*, el mundo de los valores se mantiene como un *terreno* en el que en todos los casos no se termina la exploración, debido precisamente a la diacronía. Aquí es donde se muestra en sí incompleta la *psicología fenomenológica* y donde vuelve a ponerse de presente la urgencia de la complementariedad. Es en el mundo del sentido, de lo *invariante* en el cambiar de la experiencia histórica donde se descubre la *ética fenomenológica* como horizonte de la *validez* (*cf.* Husserl, 2002b: p. 54). Para las investigaciones de *psicología fenomenológica* cabe, entre tanto decir:

> Había que mostrar, por tanto, cómo en la especulación trascendental puja por expresarse un saber oscuro y pleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto, que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; su liberación tenía que fracasar por falta de un método analítico (...) (*Ibíd.* p. 138).

(...) Al convertir la filosofía fenomenológica en tema de exposición intencional analítica, las profundidades trascendentales de la vida de una subjetividad, en la cual se constituye toda objetividad de ser como sentido de ser, lleva la fenomenología precisamente con esto a comprender cómo llega a realizarse trascendentalmente el ser objetivo del sujeto en el mundo, su ser como alma humana (*Ibíd.*, p. 139) [11].

§ 5. *La investigación entre fenomenología e* IA

Las investigaciones que relacionan *fenomenología* e IA podrían ubicarse en los *núcleos* o *puntos de vista teóricos* que enmarcan su desarrollo, a saber:

- Psicología
- Psicología empírica
- Fenomenología experimental
- Fenomenología empírica (como elaboración de Protocolos de Información Verbal)
- Psicología fenomenológica (como un primer nivel de Análisis de los Protocolos de Información Verbal)
- Fenomenología trascendental (como un segundo nivel de Análisis de los Protocolos de Información Verbal)
- Ética fenomenológica

En todo caso, los *lugares* en que se sienta doctrinariamente un desarrollo en este tipo de investigación se pueden sintetizar en los siguientes tópicos:

1) Las investigaciones contribuyen a mostrar la complementariedad entre *fenomenología empírica, fenomenología experimental, psicología fenomenológica* y *fenomenología trascendental*, incluso su mutua interdependencia; y, al mismo tiempo, la manera como se pueden realizar desde el punto de vista del proyecto husserliano (de 1911) de hacer *ciencia estricta*.
2) La utilización del *Análisis de Protocolos de Información Verbal* (Ericsson y Simon, 1993) como estrategia que permite implementar el *método de las variables* hasta alcanzar la *formalización* como *descripción eidética*.

[11] Del texto señalado por Eugen Fink como "Bosquejo de Fink", según la nota del editor.

3) La puesta en *experimentación* de la Prueba de Turing, de ésta se obtienen dos niveles de *validación*: la *semántica* y la *sintáctica*.
4) La *validación* de la complementariedad entre *fenomenología* e IA. Y,
5) La puesta en *evidencia* –dicho en clave fenomenológica– *adecuada* de que los *mecanismos de discernimiento* no tienen "embrujo", sino que se realiza con operadores lógicos en tanto *procesos de resolución de problemas*.

Al cabo, para finalizar y como complemento, cabe indicar que este tipo de investigaciones da con el problema de 'explicar' el aprendizaje como *un* problema de una *fenomenología empírica*. ¿Qué significa 'explicar' el aprendizaje? La teoría básica que se sostiene es que la mente se comporta modularmente. "Aprender" es, entonces, 'adecuar medios a fines': estrategias de solución a problemas identificados.

El carácter modular de la mente implica que ésta desarrolla modelos para la solución de tipos de problemas que, en principio, se transfieren a la solución de otros de diferentes contextos tanto en la formulación como en la resolución. La diferencia entre un novato y un experto no radica en el entrenamiento general para resolver problemas, sino en su capacidad de 'transferir' la formalidad de un modelo de un contexto de problemas –o situaciones– a otro.

Ahora bien, "Cuando el sistema simbólico que intenta resolver un problema sabe bastante acerca de lo que debe hacer, simplemente procede hacia su objetivo" (Newell, y Simon, 1994; p. 143). En este sentido, "aprender" es dominar, en su *formalidad*, el "mundo" sobre el que se tiene que actuar. Por tanto, *aprender es obtener el dominio de conocimiento sobre un problema*.

'Explicar' el aprendizaje supone:

a. Comprender el conjunto de tareas que enfrenta un aprendiz.
b. Establecer el mecanismo *lógico* que permite obtener la mejor solución –vale decir: "la mejor primera búsqueda y el análisis de los medios y fines" (*Ibíd.*, p. 145).
c. Caracterizar el modo como la máquina física –trátese de un cuerpo humano o metálico– puede operar la solución, es decir, apropiarla o, más exactamente, *interpretarla* (*Ibíd.*, p. 150).
d. Evaluar cómo la máquina física soluciona con mayor o menor grado de perfección la tarea.
e. Rediseñar el ciclo de *a.* a *c.* con base en lo obtenido en *d.*

Para decirlo fenomenológicamente: se trata de la representación de las dimensiones *hyléticas* de la intencionalidad. En la *correlación* sujeto-mundo, la *noesis* –a saber: el sentido– implica un efectivo mundo, *hylético* o *material* a ser representado. Éste tiene una estructura *lógica* que implica un peculiar modo de ser representado[12]. ¿Cuál es la forma lógica de ese mundo?, ¿cuál es su estructura?, ¿cómo se representa *subjetivamente*? Este, pues, es el problema del aprendizaje: ¿cómo se construye la *forma lógica* del mundo y cómo operatoriamente el sujeto puede actuar en él?

No es, pues, que las preguntas relacionadas con el sentido, con la dimensión *noética*, carezcan de validez; es que el aprendizaje y su explicación tienen a la vista la pregunta fundamental por la 'encarnación' de los sistemas de símbolos físicos (Newell y Simon, 1994: pp. 137).

Para Boden, el problema no es el de la 'encarnación' –como lo acabamos de indicar–. El asunto más bien es que:

> [...] la representación *es* una actividad antes que una estructura. Muchos filósofos y psicólogos han supuesto que las representaciones mentales son intrínsecamente activas. Entre los defensores recientes de este punto de vista se encuentra Hofstadter quien específicamente critica la explicación de Newell acerca de los *símbolos* formales manipulables. En sus propias palabras: "El cerebro por sí mismo no 'manipula símbolos'; *el cerebro es el medio en que flotan los símbolos y se activan entre sí*" (Boden, 1990: p. 116; *s.a.t.*).

Consecuentemente, pues, con la idea que se ha expuesto atrás, de la *fenomenología empírica* lo que se plantea aquí de la problemática del aprendizaje no agota su sentido; tan sólo es *un* problema que tiene que ser enfrentado en ella. Ahora bien, la perspectiva sostenida es que hacer el "análisis cuidadoso de los protocolos que sigu[en] los seres humanos al pensar en voz alta durante la resolución de problemas" (Newell y Simon, 1994: p. 136) permite apuntar a dos aspectos centrales de esta disciplina:

1) La comprensión del fenómeno del conocimiento en el modo como los sujetos lo apropian, lo construyen, lo usan, lo simulan, etc.; y,
2) El reconocimiento de las *diferencias individuales*; esto es, cómo los diversos estilos cognitivos, con sus respectivas historias de vida enfrentan cognitivamente la resolución de problemas.

[12] Hay aquí un enlace con la discusión relativa a *lógica formal* y *lógica trascendental*, presentada en (*vid. Supra.*) el Cap. V

Lo realizado, pues, en estas investigaciones radica en apropiar los procesos de aprendizaje de los sujetos, simularlo en máquinas, y, construir un modelo que hace más *eficientes* los procesos mentales. Podría criticarse que esta posición, a nombre de la fenomenología, es antifenomenológica por su *'aire de familia' positivista*.

Como se ha demostrado atrás, Husserl mismo fundó lo que él dio en llamar *fenomenología empírica*. La indicación central es que "Se tiene (...) una *fenomenología empírica*" (cf. Husserl, 1990: p. 91 *s.a.t.*; 1968: *Beilage* XXIX).

La tesis fuerte que se sostiene aquí, pues, es que: sin agotarla –ni en su contenido, ni en su método– la IA forma parte de lo que Husserl dejó delineado como *fenomenología empírica*, fundamentalmente, por cuanto ella contribuye a la investigación sistemática en torno de los *límites de la subjetividad*, esto es, al establecimiento del *residuo de la subjetividad*.

Capítulo XII

VARIACIÓN E INVARIANCIA DEL SENTIDO EN LA COMUNICACIÓN TRANSCULTURAL

§ 1. *Introducción*

En este capítulo se estudia la *vida del sentido* en la experiencia transcultural. Se trata de esta última como *caso límite* de la paradoja *nos comunicamos y no nos comunicamos*. Tal paradoja emerge en la vida personal: ciertamente el sujeto puede expresar algo de sí, pero igualmente no puede expresarlo todo, por una parte; pero, por otra, lo que el sujeto expresa de sí *sólo en parte* es tomado en el mismo y estricto sentido por el *alter*, pues éste lo figura, lo varía, lo interpreta, lo extiende, lo estrecha, etc. Todo el mundo experimenta frustración por no ser capaz de hallar las palabras justas para expresar un sentido vivido y, también, por usar palabras aparentemente correctas, pero en ocasiones obtener como resultado un malentendido. Sin embargo, a partir de la relación con el otro, se opera la inclusión de sus horizontes de ser; esto es lo que permiten vivir y desplegar la vida comunitaria, en la sociedad, en la experiencia política, en la comunidad de naciones, en las relaciones internacionales, en las culturas –con su historia, sus tradiciones, sus lenguas– y en la relación entre ellas, en cada vez más complejas *personalidades de orden superior*.

Aquí, pues, en el ámbito de la transculturalidad aparece, puede decirse, un *límite*. En un sentido, puede pensarse que hay peculiaridades y formas de ser propias de cada cultura que obligan a reconocer como su esencia la incomunicación o la intransferibilidad de los horizontes que la configuran. Así dicen los que argumentan en formas de relativismo lingüístico o cultural (cf. Whorf, 1956; Black, 1959; Kuhn, 1970b). En otro sentido, se puede pensar que la estructura formal de

la relación entre las naciones y los estados es prueba fehaciente de que no sólo se comunican, sino que también llegan a un entendimiento entre ellas. Al primer extremo se lo puede, para efectos de este capítulo –aunque esto tiene muchos más ingredientes e implicaciones– identificar como *relativismo cultural*; el segundo extremo –también mucho más complejo en su composición– algunos lo identifican con el *universalismo cultural*, el cual trae consigo: hegemonía cultural y formalismo jurídico. La fenomenología trascendental-hermenéutica del sentido vivido ofrece una alternativa para superar estas dos interpretaciones extremas.

En fin, en el horizonte de la fenomenología del sentido en la experiencia de la comunicación transcultural aparece, simultáneamente, el *problema hermenéutico* y el horizonte de la *validación fenomenológica* (cf. *Supra.*, Cap. II). De manera resumida: es obvio que lo dicho o lo expresado adviene o acaece en el horizonte de los *prejuicios* –en el sentido gadameriano del término– de quien se manifiesta y que así mismo lo captado de las expresiones de alguien se asume desde el horizonte de la *primera persona* de quien escucha, lee, ve o percibe tales manifestaciones, igualmente desde sus *prejuicios*.

Los relativistas, y algunos universalistas, interpretan esta situación en términos de brechas de comunicación entre *monólogos compartidos*, con la consecuencia de que cada cultura vive en una suerte de "prisión monadológica" en la que se encuentra encerrado cada yo, *sin ventanas*. Tal "prisión" es la de "su cultura", con sus prejuicios, presupuestos y horizontes[1]. Como se verá, hay un *plus* de interpretación que opera o actúa o se despliega al comprender; sin embargo, es en el diálogo y en la comunicación –como esfera fundante del despliegue del sentido, que no sólo es fundante del *ego*– donde no sólo hay esfera de realización del sentido, sino corrección, complementación del mismo. Incluso el emisor: al hablar, al escuchar lo que se interpreta de sus expresiones, al observar las consecuencias de sus aserciones: comprende su propia vivencia, corrige y varía sus expresiones.

§ 2. El *yo y la pluralidad de las culturas*

Estrictamente hablando Husserl no hizo observaciones sobre el campo temático que se puede llamar *transculturalidad*; no se cuenta, pues, con algo que expresa y manifiestamente use los títulos *interculturalidad, multiculturalidad, transculturalidad*. No obstante, en varios lugares de su obra se hallan abundantes referencias –con

[1] Los argumentos solipsistas hacen referencia, igualmente, a la condición de cada *ego*.

otros nombres– a la *cosa misma*. Cabe destacar de ella: *Renovación del hombre y la cultura*, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* (*Conferencia de Viena*, 1935), las *Meditaciones cartesianas* (en los §§ 56-60, sin el uso del término, introduce la posibilidad de esta dirección en la investigación fenomenológica; cf. *Supra*. Cap. VII) y la Correspondencia con Levy-Bruhl (Husserl; 1994: pp. 171-175).

En todo caso, es punto de partida para la *comprensión* y el *entendimiento* transcultural el *presupuesto* del examen de la *posibilidad de la validez del punto de vista* del otro (cf. Reeder, 2009b; y, *Supra*. Cap. 2).

De las aproximaciones de Husserl a la temática destacada aquí cabe, ante todo, señalar tres resultados: la emergencia del *ego filosofante*; la tendencia de las culturas no-occidentales (europeas, dice Husserl) a occidentalizarse (europeizarse); el carácter *subjetivo-relativo* de la experiencia de la verdad, pero su esencia misma de *verdad intersubjetiva-objetiva*.

§ 2.1 El *ego filosofante*

En la *Conferencia de Viena*, Husserl caracteriza cómo lo que aportó –de manera inusitada y novedosa– la Grecia Antigua (Husserl, 1962b: pp. 143-147; 1970b: pp. 275-278; 1976b: pp. 321-324) fue la emergencia no sólo del título *ego*, sino de manera especial del *ego filosofante*. Es cierto, históricamente, que la noción *ego* es condición de posibilidad para poder establecer de modo filosofante, cabe decir, *crítico*, en sus fundamentos la validez de cualquier principio, de cualquier valor, de cualquier norma, de cualquier conducta. Y, como se ha visto (*Supra*. Cap. II), esta crítica tiene sus formas históricas e intersubjetivas.

Es cierto, también, que la *validez* aparece en la Antigua Grecia primero como un desafío moral, ético y político; son las preguntas por la validez de llevar al estrado judicial al padre (Platón en *Eutifrón*) o las deliberaciones sobre si emprender o no el rescate de Elena o la disputa para la elección de los jueces. Pero, en todo caso, más allá de cualquier dato particular, se va configurando paulatina, pero sistemáticamente la idea de que los principios, los valores, las normas, etc., tienen que lograr *validez universal* por el proceso de *crítica mutua*; así se configura, segundo, un problema epistémico o epistemológico. Aquí es donde se abre entonces, el abismo entre la *ciencia* (*episteme, scientia*) y la *ignorancia* o la *necedad* (*ignorant a, nesc us*).

De ahí la importancia –en términos de la comprensión y el despliegue del sentido radical de fundamentación nacido entre los griegos– de la Ilíada, pero

igualmente de la defensa de Elena elaborada por Gorgias (DK 82 B). Y más allá de la epopeya o de la sofística, queda en evidencia la necesidad de la filosofía. En resumidas cuentas, siempre –por irracional que parezca el punto de vista del otro– es posible situarse en su horizonte y seguir, paso a paso, cada uno de los argumentos que le llevan a sostener un punto de vista –que se puede traducir como un principio o un valor, etc.–; pero el hecho de "poder seguir una historia" y de que se pueda "comprender" lo que se dice en ella, lo que se ha hecho, etc., no es suficiente para que todo lo expresado sea de suyo *verdad* y tenga *validez*. Esto quiere decir que no se puede reducir la dialéctica a la lógica formal.

La *emergencia del ego filosofante* es, al mismo tiempo, la aparición de las exigencias de *apodicticidad* (cf. Reeder, 2007b: pp. 19-48). Y, ¿desde dónde se "legitima" o se "valida" un punto de vista?; en fin, ¿cuál es la fuente de la *verdad*?

Se trata, en fin, del poder *dar cuenta* –que es, en sí, el significado primario del título razón–, de mostrar el *por qué* y la *causa* o *motivación*; o, de tener un punto de vista que *vale para uno y vale para todos*; que no sea una necedad que se diga como un capricho, sino que se sostiene con la pretensión de verdad absoluta (o, por lo menos, como el punto de vista preferido provisionalmente) y siempre se somete a la posibilidad de ser *corregido*.

El principio filosófico de *corregibilidad* no se refiere, entonces, con exclusividad ni a la ciencia, ni a la ética, ni a la relación interpersonal; desde luego, abarca todos estos contextos; tal principio orienta, esencialmente, la *comunicación transcultural*; o, como también se puede decir en un sentido completamente fenomenológico: *al sentido de humanidad universal*.

§ 2.2 *Las culturas no-europeas tienden a europeizarse*

En sí la fenomenología, tal como la formuló Husserl, parece comportar una contradicción, o al menos una paradoja: la tendencia a *occidentalizarse* –*Willen zu* (...) *europäisieren*– (Husserl, 1962b: p. 142; 1970b: p. 275; 1976b: p. 320; Vargas, 2003: pp. 273-276), propio de cualquier cultura, por un lado; y, por el otro, el hecho de que la experiencia de la verdad es *subjetivo-relativa*.

Al examinar la tendencia a *occidentalizarse* aparecen problemas que la fenomenología tiene que enfrentar: ¿se abre, con esta presunción, el camino para una *hegemonía cultural*? Y, aún sólo desde el plano o punto de vista histórico: ¿tiene validez la afirmación? (Vargas, 2003: pp. 273-276).

Las culturas que han entrado en relación con el Occidente han adoptado, en general y sumariamente, el título *yo*[2]. Con esta noción, de hecho, entonces *adoptan* otros tantos comportamientos: la defensa de las libertades individuales, los debates sobre los derechos fundamentales, la economía de mercado, la libertad de empresa; incluso el individualismo y la ética protestante. Pero el *ego* mismo es un postulado epistemológico y, en él, *lo que vale uno vale por todos* –y esto, como se verá más tarde, es un postulado adoptado en cualquier discurso argumentativo entre culturas.

Entonces, se puede dar validez a la idea husserliana.

Sin embargo, sólo una lista de voces como: ajedrez, alcohol, almohada –sin tomar en cuenta disciplinas completas como el álgebra o términos determinantes de toda la ciencia occidental como cero– prueban la presencia sólo de una cultura, la árabe, gravitando sobre todo el Occidente. Entonces se puede pensar en el reverso de la afirmación: todo el Occidente tiende a "arabizarse"; pero, ¿qué otro tanto habría que decir con respecto a la China o a la América Latina? Una presunción de relaciones discursivas entre culturas es la posibilidad de tales influencias mutuas[3].

Desde el punto de vista, pues, de una geopolítica del conocimiento: la afirmación de Husserl carece de validez. ¿Qué queda en pie de su teoría en este respecto? En resultas, el proyecto de *humanización* o de *humanidad universal* que toma entre otros títulos el *horizonte* histórico-político de *derechos humanos, democracia, libertad*. Y, sin embargo, estos títulos: ¿qué tan universales son? (cf. *Infra* en este Cap., § 3).

[2] Recuérdese aquí, sólo de paso, que algunas lenguas occidentales usan mayúsculas para el título *yo* (I, Ich). E, incluso, se puede notar que son esas lenguas y sus respectivas culturas el campo propicio para la aparición de las formas más exacerbadas de subjetivismo, individualismo y egoísmo. Algunas otras lenguas occidentales simplemente tienen tal título (*yo, je, eu, io*) como cualquiera otra ocurrencia de la lengua.

[3] Hay una relación intrínseca entre *humanidad universal* y *normas pragmático-trascendentales del discurso*. Los conceptos de *humanidad universal* y *sentido trascendental* –o permanentemente corregible intersubjetivamente–. Según Habermas: hay normas o reglas pragmático-trascendentales del discurso argumentativo que son transculturales, y, ni son relativas, ni son hegemónicas. Si hay acuerdo transnacional y transcultural en que el discurso racional y evidencial, entre participantes iguales, tiene en sí un valor superveniente –y es evidente que hay tal acuerdo, dada la existencia de la Organización de Naciones Unidas, a pesar de todos sus problemas– se pueden descubrir empírica y fenomenológicamente dentro del proceso de la argumentación racional algunas normas que son necesarias para la existencia de tal forma de discurso. Habermas ha agrupado algunas de tales normas: racionalidad, honestidad, igualdad, imparcialidad, crítica recíproca, respeto mutuo y tolerancia (cf. Reeder, 2009b: Cap. 5). Estas normas son necesarias para asegurar la existencia de la *praxis comunicativa*.

Evidentemente, desde un *punto de vista hegemónico* hay valores que se tienen que imponer; también el vencedor declara, como parte de su victoria, que la lengua del vencido es "pobre", "no-filosófica", "bárbara". El *hegemonismo cultural* no sólo existe, sino que se ejerce; y tal ejercicio no es por vías de la persuasión y del derecho, sino de las de hecho y de la fuerza. ¿Esto lo que queda validado, según esa sentencia, en la idea de la *occidentalización*? (cf. Reeder, 2009b: Cap. 5).

§ 2.3 La *verdad es subjetivo-relativa, pero es verdad*

El título *verdad*, según Husserl, indica que un conocimiento es *así e indefinidamente* válido; y, sin embargo, simultáneamente, tal *carácter de verdad* es *relativo*. Entonces, se halla –como ya se indicó– o bien una *paradoja* o bien una *contradicción*. El asunto exige recurrir, para entender en *analogon*, a las experiencias del sujeto *–persona–* de modo que se puede comprender lo que pasa entre las culturas *–personalidades de orden superior.*

Tal es que la *persona* en su vida subjetiva, incluso en fenómenos como el delirio o la locura, puede ser "comprendida". ¿Se deriva de allí la "verdad" en sus aserciones? En efecto, hay *verdad subjetiva-relativa*, y se puede *comprender* –en su lógica interna– el por qué de las vivencias, de las afirmaciones, de los actos. Incluso, *comprender* la locura o la acción del loco es no sólo un imperativo moral, sino también político y jurídico –incluso desde el punto de vista procesal–. Así, entonces, se puede llegar a exculpar una acción porque su ejecutor "no estaba en sus cabales".

Ahora bien, ¿se exige –por la "comprensión"– que todos y cada uno de los miembros de una comunidad se ajusten al delirio, la insensatez o la estupidez de la acción de un individuo? Basta como ejemplo la conducta de Eichmann de aprender a comportarse "de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos" (*vid. Supra*. Cap. IX, § 2). El problema de un insensato que obra, por ejemplo, abusivamente en la calle tocando a una mujer es grave y tiene que ser tratado –legal, pedagógica, psicológica, socialmente–; pero si el insensato es Nerón haciendo arder Roma; o Hitler, Eichmann y su cuartel diseñando y poniendo en ejecución la "Solución Final"; o Bush defendiendo la democracia –su idea de la democracia–, defendiendo el mundo –su idea del mundo–; o cualquiera otro: no se trata solamente una relación teórica entre "lo normal y lo patológico", o no basta con la historia de la locura como una historia de la exclusión del loco (cf. Derrida, 1989: p. 78).

Un *pensamiento transcultural* enfrenta el problema de la *verdad* en sentido *radical*, esto es, *universal* y *total*. De modo que la pregunta ante cualquier incendio de Roma, cualquier Auschwitz o cualquier Irak es: ¿se potencia y preserva la vida humana con la decisión? O, por el contrario, ¿se viola el derecho, se vejan las personas, se aniquila el sentido de humanidad y de existencia? (cf. Vargas, Gamboa, Reeder, 2008: pp. 17 y ss.).

Entonces el *asunto de la verdad*[4] y su función en procesos de la comunicación transcultural no es frívolo. Todo lo contrario. La verdad implica, de hecho, partir del punto de vista del vencido, de reconocer como primer estrato de la constitución del entendimiento: la *razón de los vencidos* (cf. Vargas, 2003: pp. 276-289). Como se vio (nota 3 de este Cap.) las normas pragmático-trascendentales del discurso argumentativo, tienen sus raíces en la fenomenología del sentido vivido; ellas proveen una manera de tratar con el concepto de *razón humana* sin restringirlo a ninguna cultura particular.

No se exige optar por la *razón del vencido* como única válida y verdadera, sino que ella, exactamente, opere como *control crítico* de la *razón hegemónica*. La superación de la imposición y del delirio hegemónico implica una *fenomenología genética* de las razones, motivos y sentimientos que posibilitan la comprensión de la inmolación, de la lucha, de la rebelión, de la rebeldía, de la insurrección, de la emancipación (Habermas, 1992: pp. 42-45). Lo contrario genera paulatina e inexorablemente la exclusión, el resentimiento, el odio y la sed de venganza.

Aquí es donde y cuando se descubre el valor epistemológico de la pregunta por la *verdad*, no sólo en cuanto se pueda entender como *adecuación*, sino también en cuanto pueda ser: coherencia, consistencia y, en especial, *cumplimiento* o *llenamiento* de sentido. El valor epistemológico de la verdad no radica en la *fijeza* o en la *fijación* de un contenido, sino, ante todo, en un principio de *corregibilidad*, de *crítica intersubjetiva*, de *elección* o *regulación de lo preferible* con las mejores razones

[4] "*¿Qui est veritas?*" La pregunta, así formulada –en griego vulgar, *koiné* (con las implicaciones epistémicas de esa lengua), no en latín (con las implicaciones religiosas de esa lengua en ese entonces) como ha sido ampliamente difundida– por Pilato a Jesucristo –que hablaba en arameo, lengua en la que no existía el dualismo "mente-cuerpo", sino la unidad "carne"; y a la que éste no contestó nada– no es un problema ni metafísico, ni teológico. Es el problema vivo y concreto de la vida comunitaria y, sobre todo, de la experiencia social, política y jurídica. Es, en otros términos, la cuestión: "¿A qué tenemos derecho?". Y en efecto: no a todo.

y los mejores[5] motivos[6]. Entonces no hay un empecinamiento en que la *verdad* tenga *x* o *y* contenido, sino que se busca deliberadamente el sentido, cada vez más completo, del alcance de cada uno de los títulos reguladores de la experiencia humana. Sí: *libertad*, pero no sólo para la aristocracia; y, no sólo *libertad de pensamiento*, también sexual, del libre desarrollo de la personalidad, de ser informado, de acceder a la información, de acceder a los servicios básicos fundamentales –de agua, de energía eléctrica, de alcantarillado, de educación, de justicia, de información, etc.–. En esta última serie debe observarse que también los cambios de época, de contexto cultural, de condiciones de existencia, todo ello, hacen emerger derechos que no eran imaginables 2.000 o 100 años atrás.

Entonces que la *verdad es subjetivo-relativa*, se prueba, tiene evidencia; pero, así mismo, se prueba que es *verdad*, que ella es un *principio crítico de entendimiento* y que es un *valor en construcción*. No hay, pues, sólo cambios en las esferas de los paradigmas científicos de las ciencias –naturales, formales, sociales, culturales–, sino también en las prácticas, en las *formas de argumentación* sobre el *horizonte político*, en las formas de participación ciudadana.

Aquí la *verdad* no es y no tiene sólo un valor epistemológico; pero la posibilidad de ejercer la crítica, que hace comprensible los fundamentos y los alcances de lo intencionado, es un mecanismo epistemológico que debe ser aclarado una y otra vez, precisamente en aras de su rigor.

§ 3. *Las culturas como variantes o variaciones del sentido "humanidad universal"*

Husserl mostró cómo las culturas, *como un mismo y único mar* (Husserl, 1962b: p. 141; 1970b: p. 274; 1976b: p. 319), son distintas olas que comportan diversos movi-

[5] En ambos casos la expresión *mejor* indica la *preferibilidad*. Y, con ello, el carácter no sólo social y comunitario del conocimiento, de los valores, de los principios; sino, y esencialmente, su carácter histórico. Entonces lo cambiante es el *contenido* o *semántica*, pero no la estructura. De este modo, aparece con evidencia que *verdad* o *humanidad* o *dignidad* –por poner sólo tres ejemplo– son y mantienen el carácter de *ideas regulatrices*. Ello implica que *dignidad de la persona humana* tiene un *contenido* o una *semántica* en el albor del siglo XXI muy diferente de la que tuvo en la madurez de la filosofía griega antigua; por ejemplo, que en los "derechos humanos" se pueda distinguir los de primera, segunda, tercera y cuarta generación. Así, entonces, estas *ideas regulatrices* no tratan de defender como única formulación válida, por mantener el segundo ejemplo, los derechos según la formulación demoliberal de los enciclopedistas; sino que se abre a pensar, conceptualizar y convertir en estructuras de derecho: los derechos al medio ambiente, los derechos de las minorías lingüísticas y étnicas, los derechos sexuales, etc.

[6] Cf. *Supra*. Cap. V. La naturaleza de la *evidencia vivida*, fenomenológicamente, siempre tiene tanto un *fundamento de hecho* como un *fundamento histórico*; de ahí exigencia de interpretar y argumentar críticamente.

mientos, alteraciones y manifestaciones que vuelven sobre el mismo mar dándole a éste movimiento, impulso, transformación, vida. Pero es el mismo mar. Así la humanidad: se mueve en diferentes direcciones, toma distintas sendas culturales, habla pluralidad de lenguas, tiene tanto múltiples pigmentaciones como mezclas entre ellas, desarrolla formas particulares de ética y de moral, tiene variedad de producciones artísticas, se enfoca a conseguir variados objetivos. Y tan sólo pensar que un único estilo de vida o de cultura o de religión o de arte es válido: resulta expresión de ignorancia al mismo tiempo que encubre el punto de partida para la exclusión.

Incluso dentro de una misma cultura aparecen variantes o variedades con diferentes expresiones; o, más llamativo aún, en una misma lengua se configuran y despliegan diferentes culturas –con el español, se sabe, no sólo aparecen las culturas que se asientan en la Península Ibérica; con el inglés, no sólo las que se asientan sobre el Reino Unido; con el francés, todas las que convergen el metro de París, provenientes tanto del África como de la Guyana, de Martinica y de más lugares.

¿Qué significa, en esta dirección, la existencia de pluralidad de lenguas y, dentro de ellas, dialectos –*Black American English*, BAE, como uno de los ejemplos posibles–?, ¿qué, a su turno, la *mezcla* –que en más de un caso llega a *mestizaje* –como lo describe Zea (1978)– entre las lenguas –*spanglish*, se ha dado en llamar una de esas *mezclas*, otra *portuñol*–? ¿Qué efecto, para esta discusión, tiene la existencia de la dependencia etimológica de todas las lenguas, de unas con respecto a otras? O, ¿cómo explicar que la *lengua del vencedor* –sea el caso: la conquista española de América– quede plagada de voces de la *lengua del vencido* –en el caso del español: con voces y, con ello, con valores, costumbres y tradiciones indígenas– (Henríquez Ureña; 1994: p. 32)?

Aún la infamia de los pogromos nazis dejaron voces no sólo al alemán, sino a la variedad de las culturas como "ghetto" y "Shoah", "cámara de gas" y "solución final" –en el caso de las dos últimas expresiones: cambian los fonemas y los grafemas, pero se conserva el *sentido*; mientras en el caso de las dos primeras, no sólo se universalizaron sus sentidos, sino también sus fonemas y grafemas.

En la comunicación transcultural hay fenómenos extremos, que ponen en peligro tanto la comprensión como el entendimiento. Sean casos: la ablación del clítoris, la inmolación por Alá, el uso de velo en el rostro femenino por prescripción religiosa. Todo esto ha llevado a formular la pregunta: "¿qué tan universales son los derechos humanos?" (Habermas; 1999 y 2000).

Aquí se exige el "deber sagrado de memoria" o de no olvidar o de recordar; esto es, aquí es imperativo el desenvolvimiento de la *razón anamnética*. Sólo teniendo en cuenta todo *lo sido* se puede al mismo tiempo entender el *es* y pensar, abrir, ideas, proyectar: el *poder llegar a ser* (Vargas, Gamboa, Reeder, 2008: p. 20).

Entonces ejemplos tales como ablación, inmolación, velo: como cualquiera otra práctica humana con los principios y valores que están en su base –por ejemplo: la presunción de que los blancos son más inteligentes, honrados y trabajadores– tienen que ser evaluados. Al machismo, al heroísmo, al sexismo, al racismo: sólo se les puede superar con *evaluación crítica*, con *deliberación racional*. No se trata solamente, aunque en efecto también ello es útil, de declarar positivamente en las constituciones y en las leyes de las naciones que todos esos modos de exclusión se prohíben; se trata de que los sujetos, todos y cada uno, conviertan en una *habitualidad* e incluso en un *automatismo*: la inclusión, el respeto de la dignidad del otro; se trata de que todos y cada uno de los ciudadanos pueda argumentar y hacer visible, en cada caso, el por qué, el cómo y el para qué –en fin, los *motivos*– de ese respeto y dignidad del otro.

¿Qué significa, entonces, la pluraculturalidad? Fenomenológicamente la posibilidad de que este sentido arcano de humanidad pueda llegar a su cada vez más completa y total verdad, a su plena universalidad (cf. Reeder, 2009b: Cap. 6, § 5).

§ 4. La *"humanidad universal"*

¿Qué *evidencia* se tiene de la "europeización"? Parece incontestable que *sentidos* tales como *dignidad de la persona*, *libertad* y *verdad* –entre otros– han, como dice Husserl, nacido en personas singulares –en culturas[7] específicas (Husserl, 2000)–. Estos sentidos tienen al mismo tiempo carácter de *valores morales* que, paulatinamente, se han convertido en *estructuras jurídicas*, en el modo de: *derecho a la vida*, *libertades fundamentales* y *verdad procesal*.

Pero, no obstante la validez del derecho a la vida, consagrada no sólo por las constituciones nacionales, sino también tanto por la Declaración Universal de los

[7] Se sabe, por ejemplo, que los griegos aunque introdujeron la voz πρόσωπον (proveniente, a su vez del etrusco), no tuvieron, en rigor, ni una teoría ni una concepción de la *persona humana*. Para que ello tuviera lugar hubo de esperarse hasta el cristianismo –con todos los análisis de la Patrística– y, en especial, hasta san Agustín, que fue quien no sólo sistematizó la semántica del término, sino quien propuso la diferencia y relación entre las personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y la persona humana (Jesús de Nazaret en su plena humanidad, misma que comparte con demás seres humanos, mortales).

Derechos Humanos (1948) como por sucesivas y reiteras sesiones solemnes de la Asamblea de Naciones Unidas: hay países –se llaman a sí mismos "civilizados" y "defensores de la civilización"– que admiten, promueven y prohíjan no sólo la invasión abusiva de otros estados en procesos que abierta y deliberadamente violan los derechos humanos, sino en que en sus procesos internos aceptan la *pena de muerte.*

Así mismo, hay cada vez nuevas necesidades de redefinir lo que quiere decir *fundamental* en la expresión *derechos fundamentales* –como ya se indicó– y esto no sólo frente a la necesidad de impulsar los mecanismos de protección, sino y especialmente frente a la emergencia de nuevas manifestaciones y posibilidades en el entorno humano para que la vida de las personas sea cada vez más cabal. Si se toma como caso: la defensa del derecho de las personas con baja audición, es evidente que su posibilidad de comunicación telefónica no era posible, ni pensable, en épocas sin telefonía; pero ante las vías de desarrollo del servocontrol: urge la necesidad invertir en investigación que supere la dependencia de la persona de un servicio de trascripción de lo que le dicen, aunque ella misma sí pueda hablar sin mediador.

El asunto de la *verdad procesal* plantea, igualmente, variedad de interrogantes. Es cierto que Eichmann fue culpable, pero ¿no tiene –como no las tuvo– derecho a todas las garantías procesales? Y, también es cierto que las víctimas claman por reparación, pero ¿puede ser la voz del victimario, su relato, su propia interpretación de los hechos la única que sirva para configurar la comprensión de la historia, por ejemplo, de un período de masacres? O, con la argucia de la enfermedad, de la vejez, de la senilidad: ¿puede el ex dictador eludir el estrado judicial, el testimonio de su acción en una escena criminal y, en consecuencia, todos los efectos punibles sobre su persona de aquí y de ahora? Pero siempre hay reverso en la manera de enfrentar las situaciones de derecho: ¿puede la turba u otro tirano eliminar al anterior ejecutor de crímenes, bajo cualquier título?

La *potencia del sentido* está sometida permanentemente a *evaluación* bajo el *principio fenomenológico de corregibilidad.* De esto, en resultas, es de lo que se trata. Por ingrato que parezca: el traidor, el tirano, el violador, el pederasta: tiene derechos; pero, ¿cuáles y hasta dónde hay que protegerlos? Esta es la cuestión que pasa dentro de una cultura, en el ejercicio de su propia dinámica; pero estas cuestiones se hacen tanto más urgentes cuando se trata de reivindicar los derechos de los que han sido, bajo cualquier título, vejados en la relación transcultural.

La potencia del sentido estriba, precisamente, en que aunque se parte siempre de un *dato incierto* se tiende hacia una *meta cierta.* Lo *incierto* es la respuesta a la

pregunta que interpela: ¿qué significa dignidad y justicia en cada caso, para cada persona, en cada cultura o en la relación de sujetos de diversas culturas?; *lo cierto* es que en la forma más germinal en que aparezca, con todos los matices que sea necesario hacer, aclarando en cada caso el sentido de los principios, de los valores, de los conocimientos: la humanidad de cada quien, de todos y cada uno de los implicados en una relación intersubjetiva –sea bajo una estructura familiar, educativa, social, política, histórica, cultural– tienen derechos y éstos no sólo hay que protegerlos, sino también llevarlos a su máxima expresión.

Fenomenológicamente la *variedad cultural* –el pluriculturalismo, la transculturalidad– es condición de posibilidad del despliegue de nuevas y cada vez más esenciales formas de humanidad; y éstas tienden a universalizarse. Cuando se busca en la dirección transcultural, no sólo está el horizonte de la diferencia como excedencia hacia otras formas de entendimiento, sino hacia otras formas de experiencia humana en el horizonte del mundo de la vida.

Lo invariante o la esencia de la transculturalidad del sentido se evidencia, efectivamente, en el valor *humanidad universal*. Hay pruebas de ello: el diálogo se puede llevar a cabo entre personas no sólo de diferentes lenguas, sino también de diferentes culturas; ellas, sin llegar a plena comprensión, pueden hablar no sólo estratégica o funcionalmente, sino que pueden avanzar en el intercambio de estructuras *léxicas, semióticas, semánticas, formales* cada vez más complejas. Esto no significa que haya transparencia en la comunicación. De hecho, "comunicación total" no es posible ni siquiera en el ámbito de intersubjetividad esencial de un *yo actual* con su *pasado yo*; mucho menos entre los miembros de una misma familia; aún más inimaginable es ello en el contexto de la experiencia dentro de una cultura o entre sujetos de culturas diferentes. Y, no obstante, el *sentido* de una vivencia, de una experiencia, de un concepto, de una categoría, de una noción, etc., se puede "transvasar" de una cultura a otra, de un período histórico a otro, de una sociedad a otra, de una comunidad a otra, de una persona a otra.

Se puede, entonces, hablar del *principio universal de traducibilidad del sentido*. Ello no implica que en la traducción no se pierdan matices, que no se ganen otros nuevos. Es, en resumidas cuentas, la *vida del sentido*. Y, ¿por qué aparece este tal principio? Baste señalarlo así: por la *universalidad de la humanidad* o el *horizonte de humanidad universal* que hace posible la vida personal y la colectiva (cf. Reeder, 2009b: Cap. 5).

Aún el egoísta, en su más acérrima soledad, en su más flagrante narcisismo: no se dirige a su propia imagen, en el lago o en el espejo, sino que se afirma frente a un tú; busca el reconocimiento ante él. Y sabe que sus intereses más mezquinos,

quinina, requieren del *alter*, de la alteridad, de la comunidad. Y, sépalo o no, la cultura –como lengua, como rito, como mito– de *los muchos*, con carácter arcano, actúa en su persona y en sus horizontes de ser; sépalo o no sus obras están lanzadas, proyectadas, dirigidas al *alter* con pretensiones de pervivencia, de infinitud, de eternidad.

La *humanidad universal* es un invariante. Y pudo no ser descubierto, pero fue descubierto –como fue descubierta la lógica, la aritmética, el álgebra, etc.–; y fue en medio de la humanidad europea en la Grecia Antigua donde tuvo su emergencia, su eclosión, su origen y los primeros pasos de su desenvolvimiento. De modo que ahí empieza el despliegue del *télos* de una *humanidad grande y distante*, que quiere puede vivir bajo la égida de la razón; que sabe que ser racional es serlo en ese sentido teleológico (Husserl, 1991a: p. 283; 1970a: p. 341; 1976b: pp. 275-276). Que esa razón no es algo ganado de una vez por todas, sino un sentido que está desplegándose, haciéndose cada vez más claro; sentido que –pese a los extravíos puede volver a reenrutarse, mediante la *corregibilidad*, hacia su plena realización.

Capítulo XIII

EL SENTIDO DE SER

§ 1. *Complejidad de la cuestión*

Hay dos títulos que comportan no sólo *problemas*, en el sentido epistemológico del término, sino también *enigmas* que –por su propio carácter– podrían ser catalogados de "metafísicos"; tales son: *ser* y *sentido*; y estos *problemas* y *enigmas* tienen especial validez cuando se tratan tanto desde la perspectiva fenomenológica como desde la hermenéutica. Husserl, por su lado, procuró mantener fuera de juego toda hipótesis metafísica en sus investigaciones; Heidegger, expresamente, renuncia a la metafísica.

¿Qué puede, entonces, indicarse con cada uno de esos títulos en cada una de esas perspectivas? En síntesis, para Husserl: la afirmación de la "tesis general del mundo": *ser*, por una parte; y, por otra, la promoción de la facticidad que se dona en la experiencia: *sentido*. Para Heidegger, en cambio, lo que ha caído en el olvido: *ser*; lo dado –*factum*– en tanto campo de la realización de la existencia del *Dasein* y en cuanto *interpretante*: *sentido*.

Es obvio que la fenomenología, tanto como la hermenéutica, tienen que vérselas con estos dos polos: *ser* y *sentido*. Para la primera aquél es "pura *hylé*", mientras el segundo es, precisamente, un dar cuenta que lleva a cabo el sujeto al experimentarla. Para la segunda *ser* remite a un "campo" –"campo de remisiones"– que "circunda" y en sí "es" estructurante de la experiencia de sentido.

Entonces debe ser advertido el hecho de que tanto fenomenología como hermenéutica tienen un referente en este par de títulos; pero que no sólo hay diferencias temáticas, sino también metodológicas en el modo como cada una de

ellas los abordan. Sobre las primeras ya se han hecho las anotaciones mínimas indispensables para establecer la diferencia de las dos vías.

Sobre las metodologías, baste decir aquí: la fundación primera de la evidencia, en fenomenología, se atiene exclusivamente a lo dado a la *primera persona*, a un quien para quien el mundo es dado en la experiencia, y el cual, mediante ésta, a su vez, lo promueve a sentido al promoverse –como *sujeto del mundo*: cada quien. Por ello, la fenomenología –que se ha entendido a sí misma como un "puro ver" (*vid. Supra*. Cap. II, § 3)– se restringe y autolimita a la descripción.

Metodológicamente, en cambio, la hermenéutica parte de otros supuestos. Acaso el primordial es el de que el *ek-sistente*, a saber, el *Dasein*, es *interpretante*. Y que, precisamente, de la experiencia sólo se puede dar cuenta en tanto es *interpretada*. Y, sin embargo, el *interpretante* puede falsificar su experiencia, hacerla *in-auténtica*, precisamente si se queda en el plano de la habladuría, si no va hasta la *experiencia originaria*, que, a su turno, es una *interpretación auténtica* o, lo que vale por igual en este caso, una *interpretación originaria*. Y es auténtica si es nacida de la experiencia fáctica del *Dasein*; o, lo que es lo mismo, si la interpretación se origina y origina un sentido de ser, que corresponde a lo dado originalmente al *Dasein*. Y este darse original tiene como propio el poder suscitar un "salto fuera" de la cotidianidad, que a fuerza de la repetición, contiene la *in-autenticidad*.

Ahora bien, si apareció la filosofía –sea ella en sentido fenomenológico o hermenéutico o en cualquiera otra dirección– es porque se tuvo la experiencia radical del *asombro* (θαυμαξειυ). Pero esta puede ser enfrentada metódicamente de diversas maneras: bien describiendo la experiencia subjetiva que se puede calificar como "asombro" e igualmente su correspondiente *polo objetivo*, o, también, se puede enfrentar caracterizando hermenéuticamente –esto es, *interpretando*– el "asombro" como "puro fenómeno", como un "puro manifestarse", en el que la captación misma de la dimensión fenoménica resulta, de por sí, una interpretación.

Se puede, entonces, ver una diferencia ostensible entre la formulación: *el ser del sentido*; y, la formulación: *el sentido del ser*. En la primera dirección, la fenomenológica, se encuentra que la *cosa misma* para la investigación es captar, comprender, cómo el *sentido* deviene como *correlación* entre el "polo objetivo" –la *hylé*, la facticidad, el mundo, el *ser*– y el "polo subjetivo" –el *sujeto*, la persona, la "vida que experimenta el mundo". En la segunda dirección, la hermenéutica, resulta evidente que si se quiere superar "el olvido del ser" se trata, pues, de internarse en su sentido, en las múltiples expresiones y posibilidades que se tiene para una tal superación; y, en especial, ésta se ha de alcanzar en tanto se puede llegar, en el caso de cada *Dasein*, a una experiencia auténtica, cabe decir, radical, en la que sea una y otra vez actua-

do el ser del *Dasein* como *interpretante* y el "campo de remisiones" como pluralidad de horizontes de sentido.

Y, si de una y otra vía es posible un despliegue de la comprensión, ello resulta como efecto de situarse ante el *asombro*. ¿Cómo hacerlo en cada una de estas direcciones? Es a ello a lo que apunta este estudio.

§ 2. *Constitución de la hermenéutica de la facticidad y de la fenomenología trascendental*

§ 2.1 *Los años* 1919 *a* 1923

Suele recordarse el hecho de que Heidegger, entre 1919 y 1923, fue asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo, con quien se inició en el método fenomenológico, que luego, con variantes, haría suyo. De esta época datan obras que tienen, por esto mismo, un interés particular para comprender y evaluar la relación y diferencia entre *hermenéutica de la facticidad* y *fenomenología genética*. Por ejemplo, de este período entre otras obras de Heidegger se encuentran:

- *Fundamentos filosóficos de la mística medieval* [*Notas de trabajo y esbozos para una lección no impartida*, 1918-1919],
- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919),
- *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*Semestre de Invierno de* 1919-1920),
- *Fenomenología de la intuición y la expresión* (*Semestre de Verano de* 1929),
- *Introducción a la fenomenología de la religión* (*Lección del Semestre de Invierno de* 1920-1921),
- *Agustín y el neoplatonismo* [*Lección impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de Verano de* 1921],
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre* Aristóteles. *Indicación de la situación Hermenéutica* (1922),
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923).

A estos datos se debe agregar la conocida estancia de Heidegger, en el otoño de 1909, en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis; su ingreso al Seminario Teológico de Friburgo donde empezó a estudiar teología católica en la Universidad de Friburgo en el invierno del mismo año. Estudios que se prolongaron hasta el invierno de 1910-1911.

El mismo Husserl (*vid. Supra*. Cap. V, § 4, Nota 11) –hacia 1922– no dudó en recomendar a Heidegger a las autoridades académicas de la Universidad de Marburgo como un fenomenólogo innovador y gran conocedor de "todas las formas de la teología protestante".

No se trata de reseñar aquí las obras de Husserl, que datan de este período. Baste con indicar que en este período desarrollan, entre otras:

- *Ideas* II, e
- *Ideas* III. De las cuales se tiene la base para las
- *Lecciones de psicología fenomenológica* (del verano de 1925).

Hay suficientes razones para pensar que la observación de Heidegger[1] sobre la liberalidad con que Husserl puso a su disposición algunos de sus inéditos, ante todo, tuvo por referente principal tanto los Ms. de *Ideen* II e *Ideen* III como las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* (de Semestre de Invierno de 1904-1905)[2].

De lo editado de la obra de Husserl, tanto anterior al período reseñado como de éste mismo, hay abundantes referencias documentales en la obra de Heidegger. Se sabe, por ejemplo, la importancia que Heidegger otorgó siempre a la "intuición categorial", que no dudó en considerar como el principal hallazgo de Husserl en las *Investigaciones lógicas*; igualmente, se sabe del estudio detenido que Heidegger llevó a cabo de *Ideen* I.

¿Son todos estos meros datos anecdóticos? No. Lo que interesa aquí es llamar la atención sobre el peculiar hecho de que en los años de la referencia (1919 a 1923) es el período en que hay más apertura de Heidegger a la comprensión de la fenomenología como posible base de una investigación hermenéutica; así mismo, durante este lapso se constata en la obra de Husserl un marcado interés no sólo por abrirse a las preguntas de las ciencias de la cultura, sino también por dar fundamento a las dimensiones interpretativas de la experiencia subjetiva de mundo.

[1] "Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las 'cosas mismas', lo debe el autor, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Freiburg, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica" (Heidegger, 1997: p. 61, nota 1).

[2] Se debe recordar, en este caso, que "Stein recibió a principios de julio 1917 la carpeta con la leyenda "conciencia interna del tiempo". (...) Al finalizar agosto de 1917, Edith Stein había dado por concluido su trabajo (...).

(...) casi diez años después (...) En abril de 1926, en las vacaciones que los Husserl disfrutaron con los Heidegger en Todtnauberg, salió de nuevo a colación el texto inédito de las *Lecciones*. Heidegger aceptó entonces la responsabilidad de editarlo (...) y (...) se convirtió en la publicación de 1928" (cf. Serrano de Haro, Agustín. *Presentación de la edición española*. En: Husserl (2002a: pp. 16-17).

¿De qué se ocupa particularmente Husserl, por entonces? Dicho sintéticamente: de fundar la *vía psicológica* que pudiera establecer, en su radicalidad, la fenomenología del sujeto, de su experiencia de mundo; a saber, pues, se ocupa del descubrimiento de la *subjetividad protooperante* como punto basilar de la *comprensión de mundo.*

Se requiere, por tanto, caracterizar lo que en uno (el de Husserl) y otro (el de Heidegger) proyectos se tiende a alcanzar; sus estrategias; precisamente, para ver, igualmente, los nexos y diferencias que se trazan entre ambas perspectivas.

§ 2.2 La *fenomenología trascendental*

Ésta, no es, ni mucho menos, algo que haya empezado con la apertura de este período. Se conocen las referencias que Husserl ya había establecido sobre ella en *La idea de la fenomenología* (1907) y, en especial, el particular sentido que ella había adquirido en *Ideen* I (1913). Sin embargo, debe destacarse el hecho de que tal fenomenología es, si es adecuada la expresión, un *continuum* que da unidad al desarrollo del proyecto intelectual desde el comienzo de la carrera filosófica de Husserl hasta el final. En resumidas cuentas, de lo que se trata es de estudiar y comprender la *subjetividad* como *polo fundante* de toda operación cognoscitiva. Cierto, tal *polo subjetivo* tiene su *correlato* en el *polo objetivo* (*vid. Supra.* Cap. V, § 3). No obstante, siempre resulta claro que este último sólo llega a comprenderse –en su interés, estructura y necesidad– a partir del primero.

> La "nueva" fenomenología que realiza concientemente la reducción fenomenológica y con ello toma deliberadamente una actitud trascendental y adquiere así ella misma el calificativo de "trascendental", no puede ya seguirse llamando "psicología descriptiva". Sin embargo, es importante constatar que esta última fue siempre para Husserl una ciencia no sólo legítima y posible, sino incluso una ciencia necesaria para fundamentar adecuadamente la psicología empírica. Ya fuera bajo el nombre de psicología descriptiva, bajo el de psicología fenomenológica o incluso bajo el de fenomenología psicológica, esta ciencia, concebida como ciencia eidética (esencial) de la conciencia, debía constituir, como estudio de las esencias de los fenómenos psíquicos o, en terminología husserliana, de las esencias de las vivencias de conciencia, la ciencia eidética en que tendría que basarse la psicología empírica (encargada no de las esencias de las vivencias, sino de las vivencias en cuanto hechos); debía, pues, constituir la *racionalización* de la psicología empírica. Lo que la distingue de la fenomenología trascendental es únicamente ese "cambio de actitud" que significa la adopción de la *epojé*, de la reducción trascendental. Pero por lo demás, ambas son, al decir de Husserl, ciencias paralelas (...).

> En suma, la "nueva" fenomenología, la trascendental o pura, ha *depurado* precisamente lo que aún estaba sin depuración en la psicología descriptiva: (...) las vivencias mismas, la conciencia misma. Ahora no sólo hay que hacer caso omiso –por decirlo así– de la existencia real de los objetos de las vivencias investigadas, sino también de la de las vivencias mismas. El sujeto de las vivencias, el yo de la conciencia (el que Husserl "aprendió a encontrar") no es un sujeto en el mundo, un sujeto empírico, un hombre (o un animal), un fragmento de la naturaleza. Es, simplemente, un sujeto puro, un yo sin inserción en el mundo –y, sin embargo, es un yo concreto, un yo individual con una vida individual concreta (Zirión, 2008).

Se entiende, pues, cómo la *fenomenología* y la *psicología* tienen una relación estrecha hasta el punto de que, como proyecto científico, aquélla se funda en ésta; pero ésta, a su turno, sólo llega a superar el positivismo e incluso el empirismo si y sólo si se sirve de aquélla. A partir de este descubrimiento se puede llegar a resolver, incluso, la paradoja de la subjetividad, a saber, la de ser "sujeto del mundo" y "objeto en este mundo". El problema es que al mismo tiempo la subjetividad que *funda el sentido* del mundo tiene que comprenderse, ella misma a sí misma, en sus *funciones instauradoras de sentido*. En último término, esto genera la situación de que la instancia que crea sentido, lo valida. Entonces se corre el riesgo del "solipsismo", de que la "razón monologue". Y, sin embargo, la manera de salir de este aparente círculo radica, entonces, en que la comprensión de la subjetividad unas veces se experimente en su vivenciar; y en otras ocasiones en las operaciones dadoras de sentido a este vivenciar; este el el rescate fenomenológico de la metáfora del camino, único, con sus dos lados (*vid. Supra*. Cap. XII, § 3.2), y, al mismo tiempo, el reconocimiento del sujeto como *participante* en la *investigación* de las *cosas mismas*.

Precisamente, esta "doble posición de existencia" de la subjetividad es, en sí, la que puede enfrentarse no sólo "dando sentido a la facticidad" –a través de sus vivencias; sino estableciendo el *eidos*, la *esencia* del darse del mundo al sujeto –que en este caso, de manera contingente soy yo, pero puede ser tú y cualquiera de los demás pronombres. En el primero de los sentidos ya es, de por sí, una fenomenología hermenéutica, que puede llegar o no a ser trascendental; pero en el segundo, y radical sentido, es fenomenología trascendental que *fundó* –por una situación o experiencia en que interpretó lo dado– un sentido de mundo que clama por llegar a validez; es decir, se mantiene la íntima conexión entre "sentido" –experiencia de mundo, experiencia constitutiva de sentido de mundo– y "validez" –el darse "así e indefinidamente un determinado sentido en una posición de existencia", validez que se encuentra toda vez que este sujeto que soy yo y que experimenta lo dado, lo experimenta como lo puede experimentar cualquiera otro en la posición de

existencia de cualquiera de los demás pronombres (*vid. Supra*. Cap. II, § 4). De ahí que se deba volver a la observación de Husserl según la cual:

> No es la fenomenología trascendental una teoría que esté simplemente ahí para responder al problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión –se refiere a la última parte de *Ideen* I–), conduce a los "problemas constitutivos" y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que jamás podamos encontrarnos –o sea, el mundo real y dado entero con todas sus categorías y objetos e igualmente todos los mundos ideales–, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular[3].

Así, pues, a pesar del posible descrédito con el que hay que cargar por usar la palabra "idealismo", es necesario acudir a ésta. Por cierto, la comunicación es posible gracias a estos "correlatos trascendentales". Pero, en efecto, ellos han sido constituidos. Sólo, pues, en el orden de estas abstracciones ideales –que ciertamente empiezan a construirse a partir de la experiencia efectivamente vivida– hay ciencia[4].

Pero, es preciso puntualizar qué se está entendiendo, en este caso, bajo el título *psicología* y cómo ella se enlaza con la fenomenología. Husserl, en escrito del período en estudio aquí, indica:

> [A la] psicología *racional* pertenece, además de la teoría eidética de las vivencias, (...) los componentes apriorísticos del yo puro (...). (...) la fenomenología en rigor incluye la psicología *racional*, es decir, (...) aquí (...) la parte consume al todo. Vayamos del

[3] Husserl (1986a: *Epílogo a las Ideas*, pp. 385 s.).

[4] Por cierto, es uno de los puntos en que queda trazada la línea divisoria entre Husserl y Heidegger; mientras en el primero hay una *vocación de ciencia* –que hay que entender en los términos propiamente fenomenológicos y en ningún caso del positivismo, en el segundo se privilegia la *vocación del pensar*. Incluso dentro del período de mayor cercanía entre Husserl y Heidegger se encuentra cómo este último insiste una y otra vez en que si la filosofía quiere ser fiel a sí misma tiene que desprenderse de la idea de la *ciencia* y de la *aspiración* que viene junto con tal denominación. No es que Heidegger acuse la idea husserliana de la ciencia de positivismo, es que de plano ve que tal *llamado* es una negación del sentido mismo de la filosofía.

> mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica, a la idea del alma, captemos la idea de todos los estados anímicos, aislémosla abstractivamente tal como aislamos espacio y figura espacial cuando hacemos geometría, y establezcamos una teoría eidética de las vivencias (Husserl, 2000a: p. 83; 1971: p. 71; 1980b: p. 61).

Entonces lo que queda de una vez por todas fundado es una respuesta a la pregunta: ¿De qué se ocupa la *fenomenología trascendental*? Y, entonces, se dirá: de una teoría eidética de las vivencias fundada en la idea de *todos los estados anímicos*. Y, a su turno, ¿de qué se ocupa la *psicología* (*racional*, en última instancia; *empírica*, previamente)? Y, entonces, se dirá: del mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica –en su dimensión de *psicología empírica*; luego, de la idea del alma, de *todos los estados anímicos*– en su dimensión de *psicología racional* o *trascendental*.

Como se observa, el estudio de *todos los estados anímicos* tiene el carácter de conector o enlace entre la *psicología racional* o *trascendental* y la *fenomenología trascendental*. El "caso" como tal vale si y sólo si permite configurar una comprensión estructural de las operaciones subjetivas; no es, pues, que el dato en sí no tenga "valor de existencia" –como puede ser el caso de un delirio, de una experiencia bajo alucinógenos, etc.; lo que pasa es que el valor de este "dato" tiene que ser enlazado con el conjunto de la experiencia trascendental del sujeto, donde el "caso particular" ilustra una de las variantes de las posibles formas de ser sujeto, de vivir la experiencia subjetiva.

La *fenomenología trascendental* exige, pues, una teoría eidética y esto supone la posibilidad de dar cuenta apriorísticamente de lo que en sí es la subjetividad en las multiplicidad de variantes que puede tener no sólo en su darse, sino en las vías de su realización.

> (...) la fenomenología (...) Su dominio (...) [es] la conciencia trascendental con todos sus procesos trascendentales, que debe investigarse en la intuición inmediata y en generalidad eidética (Husserl, 2000a: p. 97; 1971: pp. 84; 1980b: p. 72).

Ahora bien, esta *fenomenología trascendental* es *psicología trascendental* en cuanto detiene su consideración temática en la *subjetividad* que experimenta el *mundo de la vida*[5]. Se atiene, entonces, a los problemas relativos al *sentido* y, como ya se ha dicho, suspende los de la *validez*, dado que estos –si se miran desde el punto de vista de la investigación empírica: son meros datos. Éstos conciernen, ahí sí, por entero

[5] Husserl (1968, 1977: §§ 3 s.) explica que el acceso *a priori* a los datos de la psicología descriptiva y a los de la fenomenología trascendental es el mismo, excepto por un radicalmente importante cambio de foco.

al campo de la *fenomenología trascendental* en cuya esfera la *validez* no se refiere a la materia de hechos, sino a la *estructura*.

Como ya quedó visto, la complementariedad entre *psicología fenomenológica* y *fenomenología trascendental* es no sólo posible, sino necesaria; sobre todo con vistas al estudio de la *subjetividad*. Queda claro, entonces, que aquélla se restringe al campo de la dimensión noética, mientras hace suspensión de la noemática; a su turno, en cambio, ésta muestra el mutuo enlace de esas dos dimensiones: incluye, por tanto, las cuestiones sobre *sentido* y *validez*.

Ahora bien, para poner en evidencia la fenomenología trascendental es preciso explicitar algunos niveles de subjetividad en los que se revelan varias instancias del yo, que posibilita comprender la importancia de la filosofía trascendental para la fenomenología. Ello implica poner de relieve los grados de reflexión fenomenológica con el objetivo de purificar a la psicología de todo naturalismo:

- La *fenomenología trascendental es a su turno psicología trascendental* (cf. Husserl, 1991a, 1976b, 1970b: §§ 58-59); y a esto se tiene que agregar que:
- La *fenomenología empírica es ciencia empírico-natural de la subjetividad trascendental* (cf. Chalmers, D.; 1999: p. 59).

§ 2.3 *Fenomenología hermenéutica, hermenéutica de la facticidad, hermenéutica fenomenológica*

Fenomenología y hermenéutica en la experiencia religiosa es el título con el cual se pueden agrupar, *mutatis mutandis*, los escritos de Heidegger del período de la referencia; acaso con excepción de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Sobre las relaciones entre estas dos polaridades (*fenomenología* y *hermenéutica*) se debe interrogar, al menos, en los siguientes sentidos:

1. ¿Es la experiencia fáctica de vida objeto de la fenomenología y su interpretación objeto de la hermenéutica?
2. ¿Todas las experiencias fácticas de vida son tan originarias como las religiosas, que son capaces de crear mundos de sentido?

Para esta reflexión se debe aclarar el siguiente *prejuicio*: cuando una reflexión recae sobre la experiencia que se tiene a partir de la vivencia que un otro ha registrado: sólo cabe hacer hermenéutica (*vid. Supra*. Cap. II, nota 3).

Considerado más en detalle el *prejuicio* se encuentra que si la reflexión recae sobre un texto que registra la experiencia de otro y si ese otro es Pablo de Tarso: la "vuelta" o el "rodeo" hermenéutico es imperativo. Se puede leer a Pablo en castellano, se lo puede leer en griego; se pueden confrontar las dos ediciones –o más– de las cuales se disponga. Se puede y se debe preguntar por la diferencia, por ejemplo, del griego que usa Pablo y, por ejemplo, de aquel en que se encuentra la composición del cuarto de los evangelistas, o el primero de ellos. ¿Qué significa que Pablo tenga una formación académica, tanto como Juan; mientras Lucas es, más bien, un "bárbaro"? Y, ¿cómo entender la relación entre el griego en que se encuentran los evangelios, con respecto a las voces y las lenguas en que se produjo la vida y el testimonio de Jesús? Y, ¿qué pasa, hermenéuticamente, al transvasar o al traducir el pensamiento semita en el griego?

Pero, se debe dar un paso más atrás: ¿qué distancia hay entre la experiencia de Pablo y su "transposición" en conceptos?; y, ¿qué otras diferencias causa el hecho de que él mismo no esté ante el testimonio para sí, en una suerte de "diario íntimo" –como por ejemplo lo fue el Diario de Etty Hillesum– a diferencia de una escritura lanzada, proyectada, dirigida al *alter*, es decir, a una audiencia o a unos corresponsales –pues, el género epistolar ya está proyectado al *alter*; y, en el caso de la visión cristiana: al proselitismo de la palabra?

Además, como se sabe, Pablo no fue *testigo* de la vida de Jesús. A su vez, la información de la que toma conocimiento tanto de Jesús como de sus enseñanzas fueron de suyo, ya, "interpretadas" o, al menos, coleccionadas por distintos *testigos* que, a su vez, informaron con una *intención*, con una *orientación*.

En resultas, se puede conjeturar que Pablo, al escribir, es "intérprete" de su propia vivencia. Y lo es *no* porque toda relación escrita –por ejemplo, un *descripción*– sea "interpretación", sino porque hay diversidad de *horizontes* en juego –el propio, el de la comunidad, el de los creyentes, el de los no-creyentes, el de las lenguas en el entorno– que se ponen en interacción deliberada; en fin, se puede conjeturar que Pablo *no* buscaba *comprender* su propia vivencia; sino *dar a entender* o *hacer comprender* su horizonte en la perspectiva del *alter*. Y, en medio de ello, procuraba hacer comprensible, para sí mismo y para los demás, los *testimonios* –de segunda mano– ofrecidos por los *testigos*.

En el caso de Pablo hay un aspecto que debe, además, quedar explícito: se trata de un intento de *persuadir* –sí, con el testimonio ofrecido por los testigos; pero para lograr la *adhesión de los espíritus*. Más aún, todavía en una *profilaxis* –del lenguaje,

de la ciencia, etc.– se tendría que acudir a las posibles diferencias entre: *describir*[6], *interpretar, persuadir,* etc. Parece que Pablo –ciertamente, entrenado en las artes de la retórica– incursiona en el género epistolar con una motivación proselitista.

A diferencia de ello, parece, en cambio, que la fenomenología, la descripción fenomenológica, no busca la persuasión: solamente se limita a informar la experiencia vivida para someterla, desde su pretensión científica, al *principio de corregibilidad*. Entonces, en la investigación tiene que ser considerada esta otra mediación: qué se pretende al *describir,* qué al *interpretar,* qué al *argumentar* –qué es lo propio de la retórica[7]. En fin, parece que es indispensable ir a un momento anterior al que se propone, a saber, a las motivaciones que están impulsando el *ejercicio* y el *informe.*

Con esta aclaración del prejuicio, a saber, que Pablo *no* estaba movido por una motivación descriptiva, sino persuasiva, se puede ir a las cuestiones propuestas:

1. La *experiencia fáctica* el sujeto la puede *vivir despierto como si estuviera dormido* (DK 22 B 1), según lo expresó Heráclito. No es cierto que la facticidad –pese a que sea "signada" con las vivencias subjetivas; y, entonces, sea interpretada, precisamente por el carácter interpretante del *Dasein* en su existir– quede, *eo ipso, comprendida*; queda sí ciertamente *dotada de sentido,* pero no se despliega automáticamente la *comprensión.*

Entonces, se puede afirmar que la *experiencia fáctica* es una *plétora de sentido,* pero todavía no es, en sí misma, más. Sobre ella se puede desplegar desde el más radical positivismo hasta la más fundamental descripción fenomenológica. La vivencia, pues, en sí y en su puro contenido no puede ser calificada ni de hermenéutica ni de fenomenológica. A sus *orillas,* en sus bordes, *cabe* el campo hermenéutico o el fenomenológico; pero hay que dar el *salto* de la corriente de vivencias a la comprensión, al sentido *en cuanto interpretado* o *en cuanto descrito* (*vid. Supra.* Cap. I, § 5, diagrama).

2. La segunda pregunta tal como está formulada no exige argumentar. Basta con un *sí* o con un *no.* Es, pues, de estado discreto. No obstante se puede afirmar que, en efecto, *todas la vivencias crean mundo,* sean o no míticos, sean o no fácticos, sean o no verdaderos, etc. Precisamente, porque "el *interpretante* que en cada caso somos", es decir, porque el ser existenciario como *Dasein* no es un estar en las márgenes o en los bordes de la vivencia, sino en su fluir. Entonces ahí se da la facticidad como *mundo.*

[6] Por cierto, en cualquier caso tendremos informes, pero su régimen y contenido los diferencian en cada caso.

[7] De esta ya sabemos: conmover, persuadir, infundir ánimo, inducir a la acción.

Pero, tal como se interrogó, no se pretende argumentar aquí. Baste solamente indicar la posición asumida. Con ello queda como resultado que la religiosa es un tipo de vivencia; pero lo más importante es la expresión que "religiosa" es, precisamente, un calificativo; un adjetivo calificativo. Lo sustantivo es la *vivencia*. Así, entonces, la vivencia puede obtener muy diversos calificativos: religiosa –ya se dijo, moral, estética, ética, política, científica, cotidiana, etc. Entonces lo que se *modaliza* es el ámbito "objetivo" (o "circunmundo") sobre el cual se despliega; pero no su carácter mismo, que radica en ser *subjetiva*, por una parte; pero simultáneamente correlativa de *algo* (algún mundo o dimensión del mundo) que se objetiva o se puede objetivar mediante el despliegue, precisamente, del vivir.

Parece, por tanto, que la *experiencia religiosa* crea *mundo religioso*, pero no es la peculiaridad de esta vivencia el *crear mundo*; sino *lo propio de cualquier vivencia*. Por supuesto, el *mundo creado* o *desplegado* será: el vivido. Así, pues, correlativamente el mundo desplegado será correspondiente con el "polo objetivo". Así, incluso, la persona *a-religiosa*, en situación, despliega un sentido de lo religioso.

Evidentemente, lo religioso no tiene necesariamente que ver con lo divino como su motivo; sino con el *religare*, con el volverse hacia sí en el intento de comprender (1991a: pp. 14, 143 s.;1976b: pp. 12, 412-145; 1970b: pp. 14, 137). Los *mundos de sentido* son *efecto* de la vivencia, no del "polo objetivo". En fin, son creaciones o daciones que *efectúa* el sujeto en su *mundear*. En cierto modo, la *producción de sentido* es una *medida de ajuste* del sujeto al mundo, de *acople*. Ahí es donde se mantiene como *torrente* que puede ser o no tematizado; y, posteriormente, comprendido –desde el campo fenomenológico o desde el hermenéutico.

§ 2.4 El *problema retórico*: *¿interpretación o descripción en la mística medieval?*

> Cansados de aquel delirio hermenéutico, los trabajadores repudiaron a las autoridades de Macondo y subieron con sus quejas a los tribunales supremos (García Márquez, 2007: p. 342).

¿Qué tienen en común el *Obispo de Hipona* y *Rétor del Aerópago*? La lista es larga. Se puede comenzar por recordar que sobre ambos recae la reflexión –*filosófica*, esto es, *fenomenológica*; *hermenéutica*– del joven Heidegger; pero la lista viene de mucho más atrás: ambos fueron formados en la retórica, ambos tuvieron una "conversión", ambos "se hicieron cristianos", ambos se convirtieron en prosélitos de la palabra; ambos, aunque relacionados con Roma, no fueron parte de este centro de poder. La serie de "coincidencias" es suficiente para que se caiga, al menos, en

la cuenta de que cumplen los criterios de elección que usó Heidegger al enfrentar tanto las lecciones de *fenomenología de la religión* como los *Estudios sobre la mística medieval*. Son, de hecho, textos tan cercanos en el tiempo que no es de extrañar la presencia de los mismos criterios.

Por supuesto, se podría llamar la atención sobre la serie de citas que hace Agustín de pensamientos y tesis de Pablo; pero no es de esto de lo que se trata aquí. Sin embargo, deteniendo la atención en Agustín sí debe señalarse de manera expresa el propósito de las *Confesiones* –incluso para el fragmento que cita y trata Heidegger en sus *Estudios*; tal es:

> (...) *Más he aquí que tú amas la verdad* (Sal 50, 8); y quien obra según ella viene a la luz. Yo quiero obrarla en mi corazón y en tu presencia con una confesión muy íntima, pero quiero hacerla por escrito delante de los muchos testigos (Agustín de Hipona. *Confesiones*; X, 1).

¿Qué se propone Agustín? En una sola frase: *dar testimonio*. Éste se refiere a una *vida vivida* y se comunica por escrito. ¿Qué papel tiene aquí la retórica? Agustín conoció la tradición de ésta y supo de primera mano que cualquiera de las formas del discurso (el epidíctico, el deliberativo y el forense o judicial) tiene que *conmover* para poder *persuadir*. ¿Qué papel tiene aquí el *testimonio*? Hacer creíble lo que se está diciendo, inducir a otros para que hagan lo mismo; en último término: lograr la *adhesión de los espíritus*. Es de hecho una de las formas o recursos de la retórica; acaso debe recordarse que con el testimonio se contribuye a crear el llamado *talante* del orador. Así, no tiene el mismo "peso argumentativo" contar con el testimonio de quien estuvo en la escena –digamos, de un crimen, en un proceso forense o judicial– que el relato de alguien que escuchó al testigo. Agustín sabe que no fue un apóstol, pero quiere dar cuenta desde sí mismo, y por sí mismo, de lo que ha acontecido en su *alma*, en su vida, en su entorno.

Se debe ahondar, brevemente, en otro asunto. La escritura. Ciertamente tal no fue una época de prensas, de difusión masiva, de divulgación. Entonces, ¿a quién se dirige el texto? Es claro, a los pocos lectores que podían acceder al mismo; a miembros de la Iglesia, a los que –como él– gozaban simultáneamente de una formación académica y de una audiencia a la cual se dirigían desde el estrado o desde el púlpito.

¿A qué vienen todas estas observaciones? En efecto, Heidegger no advierte el carácter retórico de los autores que considera como núcleo para su reflexión sobre la *hermenéutica de la facticidad*. Si, en efecto, el *Dasein* es un *interpretante*; y, si el

vivir mismo es una *estructura hermenéutica*, de ello no se deriva que quien comunica su vivencia obre como *interpretante* –aunque acaso sí como *intérprete*. Lo *propio* y *radical* de la *vivencia* –por ejemplo, *religiosa*, e, incluso, *mística*– es que se da en primera persona. Agustín tal vez relata o –como él mismo lo dice– *rememora* el *haber-sido-interpretante* en la experiencia en que el Dios vivo de Israel se hace o se torna su *esfera de propiedad*; pero de ello no se desprende que al relatarla: un otro se halle en la *misma experiencia*. Ese otro a quien está dirigida la *composición escrita*: tendría que pasar de las *márgenes* o la *orilla* del *sentido vivido* que relata Agustín al *río mismo* de la *experiencia –religiosa* o *mística*. Quizás Agustín pueda decir, con Isaías (45,15), *"vere tu es Deus absconditus"*, porque se le ha revelado; pero para los otros, lectores de Agustín, quedaría *escondido, todavía escondido*.

El *rétor* hace creíble su relato; pero el *auditorio* todavía tiene que dar el paso de la emoción o la conmoción a la vivencia, ya no del relato o del discurso, sino de la "realidad" o "fuente" u "hontanar" de la vivencia.

¿Cómo se halla una plena y total religación?, ¿cómo se puede dar un *encuentro* con Dios?; y, si esto último es posible, ¡¿cómo *realizar* la *unio mystica*[8], la del humano –que en cada caso soy *yo*– y Dios –que en cada caso es Él y es *absconditus*?!

Estas preguntas son materia, más que de la *retórica*: de la *poética*. Sí, el sujeto podría hallarse ante Dios, aquel ante el cual se puede *danzar y hacer sacrificio*; y, precisamente, ante Él: descubrirse *interpretante*. Es, o sería, la experiencia *mística* vivida en primera persona. El sujeto puede volverse hacia su *suidad* y "descender" a su "interioridad" –acaso sea más exacto decir, en este caso: "a su *intimidad*"– y, entonces, estar en la plenitud de la *experiencia religiosa*; ser *interpretante*. ¿Cómo "elevarse" desde ahí –*interpretante*– para tornarse en *intérprete*: sea *rétor* o *hermeneuta*? Y, a todas estas: ¿dónde está la función realizada desde el *campo fenomenológico*, es decir, *descriptivo* –y, dicho de paso, *científico*?

Todos aquellos que se *cansen del delirio hermenéutico* tienen que acudir a *instancia superior*, a un *tribunal supremo*; que, para el caso, es la *vivencia*. Y, de nuevo, qué es lo vivido en la *experiencia religiosa*, qué en la *experiencia mística*. Respectivamente, "solamente", la *suidad* –eso que reclama Agustín: "¿quién soy?"– y *Dios*; *dos ríos* que, en realidad, son *uno solo*. *Yo*, cualquier *yo*, es lo que queda de la divinidad en cada ser humano; *Dios*, es, a su turno, fuente de todo, incluido dentro de ese todo que es la subjetividad. Entonces, se comprende, la reducción o reconducción de la pregun-

[8] Que, al fin y al cabo es la *cosa misma* de la *mística*.

ta desde la esfera de *lo trascendente* (Dios) a la esfera de *lo trascendental* (la *subjetividad*) –que, en sí, es *fluencia inmanente: fuente constituyente de sentido.*

¿Dónde, pues, está el problema que ha legado el Joven Heidegger? En que ha omitido el carácter retórico de los autores –Pablo y Agustín; en que ha confundido el ser *interpretante* y el ser *intérprete*[9]; en que ha ocultado la descripción como vivencia *sui* y, al tiempo, como "dación de sentido" que queda sometida a los avatares de la *corregibilidad*; en fin, en que ha puesto en la *fenomenología* el abandono de la experiencia fáctica, pero al mismo tiempo ha abandonado la *filosofía misma.*

Quizás desde un punto de vista descriptivo, meramente *fenomenológico, nunca* se pueda decir qué es Dios; pero sí se puede describir *cómo se presenta éste al sujeto, cómo lo encuentra, qué sentido tiene en su vida*, etc. Por supuesto, todas estas vivencias se pueden describir con independencia de la existencia de Dios, pero el punto de vista del sujeto puede ser comprendido por otro, discutido por él, *corregido.* No se trata de decir lo que *es* Dios, sino de decir lo que le es dado al sujeto experimentar de él.

Entre tanto, en la *experiencia religiosa* –acuda o no ésta a la idea de la divinidad o a la realidad de Dios– el sujeto puede "internarse" en su *suidad*; *dar cuenta de ella*; etc. Todos sus informes, desde luego, no sólo resultarían comprensibles, sino también *corregibles* por el otro.

Si se trata de Dios o de la *suidad* como *cosa misma* se puede hacer ciencia –*fenomenología, filosofía.* ¿Ofrece esto Agustín? Aquí se puede conjeturar que no. Agustín hace retórica; quizás, como se observó, se halle en las márgenes de la *poética.* Agustín no se reclama, no tenía por qué hacerlo, *interpretante*; pero funge como *intérprete.* En algún –o quizás en muchos sentidos– el *rétor* "apacienta corderos" (*Jn* 21, 15), "guía la grey", es un "arconte". Por eso mismo no describe, sino que "muestra su versión", clausura sobre sí un círculo hermenéutico. La audiencia podrá seguirlo o no, pero no *validar* lo propuesto como una *descripción corregible.*

§ 3. *Antropología y hermenéutica de la facticidad*

Para Heidegger la tarea fundamental de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, ante todo y en sí, consiste en la realización de una *antropología fundamental*

[9] Como en el caso de los hablantes de diversas lenguas: el *interpretante* "habla en la lengua propia", "constituye sentido"; mientras el *intérprete* (léase: *traductor*) "vuelca", "trasvasa", "traduce". Todavía estas complejidades tienen que ser estudiadas y comprendidas en más detalle; pero tanto su distinción como su comprensión abren el camino para diferenciar el *Dasein –interpretante–* del *rétor*, del *exégeta*, del *hermeneuta*, etc.

radical (Heidegger (2000a: pp. 23 s.). ¿Se torna así a una forma renovada de *humanismo*? El autor va a negar, en el curso de sus investigaciones posteriores[10], esa posibilidad; sin embargo, aquí queda mucho por aclarar. En sí, ¿qué es el hombre que se menciona en ese título (*antropología*)?, ¿no es *zoon metrón –homo mensura*, al estilo de Protágoras– que lo reduce todo a sí mismo, precisamente, porque es *fundamento que fundamenta* o *fundamento radical*?

Hace falta, pues, esclarecer, en qué consiste la radicalidad que pretende Heidegger en, al menos, los siguientes puntos:

- ¿Cómo aceptar que en san Pablo[11] o en san Agustín[12] hay una experiencia radical, fáctica, de la constitución de sentido, y no un relato –más o menos fidedigno, aunque en ambos casos "atravesado" por una estrategia retórica– de una *experiencia* acaso *auténtica*, radical?
- ¿Se puede "trastocar" el "¡Volver a Kant!", con las argucias que sea, por un "¡Volver a Aristóteles!"?

Preocupa que en su afán de novedades la pretendida originalidad, y ante todo, la presunta radicalidad de Heidegger no sea más que un debilitamiento del proyecto fenomenológico, de un intento de radicalizar la radicalidad del pensar. Preocupa que, sin las debidas pruebas, se dé un paso del *sujeto –subjecta, subjectum, subjecto–* al *Dasein –ser-ahí*, existencia, existenciariedad.

Cierto, Husserl "pone" o "sitúa" el origen de la desorientación y el extravío de la Ciencia Moderna, en el cambio de curso que se origina en Galileo y que se extiende hasta su tiempo, pasando, por supuesto, por Descartes, Locke, Hume y Kant. Heidegger, erudito en materias medievales y modernas (en la especificidad del debate teológico de la Reforma; de Lutero y la Contrarreforma –y ésta en cabeza de la Compañía de Jesús, fundada en 1534) al igual que en la obra de Juan Duns Scoto (†1308), procura un "retorno" al lugar en el que, según su hipótesis, todo comienza para la filosofía: en Aristóteles.

[10] Su afirmación fue: "En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico" (Heidegger 2001a: p. 321).

[11] "Sobre el talante de fondo de san Pablo compárese *Flp* 3,13: la certidumbre propia de la posición en su propia vida –ruptura en su existencia–, la comprensión histórica originaria de su yo mismo y su estar ahí. De ahí que ejerce su actuación como apóstol y hombre" (Heidegger 2000a: pp. 73 s.).

[12] "Agustín ve claramente la dificultad y lo en última instancia "atemorizador" y "angustiante" del ser ahí en semejante tenerse-a-sí-mismo (en la plena facticidad)" (Heidegger, 2002b: p. 133).

En *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Heidegger (2002: p. 15) intenta una filosofía *"fundamentalmente atea"* que hurgue entre las ideas matriciales del pensamiento griego del Estagirita; matriz que pasa, con variaciones, pero sin discusión de su hermenéutica de la situación fáctica inicial fundante, al pensamiento medieval a través de la hermenéutica *novo* y *veterotestamentaria* de san Pablo y san Agustín; que llega a J. Duns Scoto, G. de Occam, G. Biel y G. de Rimini; que, con variaciones, pero sin una crítica radical se acentúa en Lutero y en la modernidad (cf. Heidegger, 2002: p. 22).

En fin, Heidegger toma por *cosas mismas* las de la *hermenéutica* que se ha dado *de eso* y *desde eso* que llamamos filosofía, en la *tradición*. Aquí se tiene un punto basilar de la diferencia entre la *fenomenología del mundo de la vida* y la *fenomenología hermenéutica*. Aquélla, aunque conoce y reconoce la tradición, *no* la mira con un *temor reverencial* –reverencia que puede adquirir incluso el modo de una *destrucción*; ésta llama *cosas mismas* a los cauces del pensamiento, al *canon*, a lo *determinado*.

§ 4. La *hermenéutica de la facticidad como filosofía del ser*

¿Qué se propone Heidegger con la *hermenéutica de la vida fáctica*? La tesis que se sostiene aquí es que se propone una *filosofía del ser*; concretamente, del *sentido de ser*. Ésta tiene que hacerse cargo no sólo del *mundo*, sino del *ser-ahí-que-mundea*. No obstante, en su *mundear* el *Dasein* no sólo promueve la facticidad a sentido, sino que él mismo se hace pleno de sentido.

De ahí la importancia que cobran las observaciones finales del *Informe Natorp* (Heidegger, 2002). Allí no sólo se hace visible y patente el carácter *constitutivo*, sino también *constructivo* del *Dasein*.

> El ser de la casa consiste en el ser-construido; el sentido del ser (...) es un sentido completamente determinado (...); el ser es relativo a su producción (...). Este mismo rasgo de ser tiene su origen en el mundo circundante originariamente dado (Heidegger, 2002: p. 50).

Para el *Dasein* es evidente que hay un *mundo*. Éste de hecho lo *circunda*. No obstante, éste no es más que punto de partida (*argaí*) que, una vez dado, puede llegar a ser máximamente explicitado como *sentido*. Quien construye la casa, pues, requiere *materiales dados*. Propio del *Dasein*, pues, es que puede y llega a producirla.

El *Dasein* es el ser-mismo en cuanto *determinante*. No es, pues, que tenga o no la posibilidad de construir. Todo lo contrario, aún en su *mundaneidad-anónima* –en su *mundanear-anónimo*, el *Dasein* tiene que habitar y para ello ha de hacer su *morada*.

La determinabilidad del ser por el *Dasein* es ínsita en la naturaleza dé éste. En cambio, que el ser sea efectiva o efectualmente determinado por la acción del *Dasein* –parece– es una *evidencia circunstancial*. No se sabe de otro ser que dé sentido como el que otorga al mundo, en su mundear, el *Dasein*; pero se conjetura –sin salir del planeta tierra– que otros animales no-humanos constituyen sentido; así, por ejemplo, el perro en sus marcaciones del territorio, en su reconocimiento del amo y de la morada, de los amigos de la familia, etc. ¿Se vuelve *casa* con el carácter de *ser-construido* el mundo del perro, para el perro?, en fin, ¿construye sentido? Aquí es donde vale la pena diferenciar "construcción" de "constitución". Aparentemente, humanos y perros *constituyen* sentidos; pero, al parecer, sólo los primeros *construyen* la *casa*.

Se trata, por tanto, de establecer qué ente no sólo constituye, sino que también construye sentido. Ese ser *hace filosofía*. Hay, pues, un ente que no sólo *vive* –acaso dando sentido a la facticidad–, sino que en ese su hacer se percata de su actividad; que no vive sólo en la *región* parcial o particular de un *reconocimiento* del entorno, o incluso del mundo, sino que puede preguntarse y elaborar el sentido de la totalidad del ser o *región de las regiones*; y, no obstante ver el polo-no-yo, reconoce el polo-yo, dador de sentido, que es la *región* misma del *sentido del sentido*. Así, pues, plantea Heidegger, una *ontología fundamental* enlaza la *región de las regiones* o *ser* con la *región dadora de sentido* o la *región del sentido del sentido*.

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y sentido de sus problemas (Heidegger, 2002: p. 16).

¿Cómo ir en procura de esa región? No se trata, pues, como pareciera, de una metafísica, sino, exactamente, de una *ontología fundamental*. ¿Dónde radica la diferencia? En que una metafísica habla del *ser-en-sí* –incluso lo puede acentuar con mayúscula: el *Ser*; en que una *ontología fundamental* se trata sí de un polo al que remiten las operaciones del *Dasein*, es decir, *hay ser* –tan es así que hay mundo; pero el develar el sentido, que es la *cosa misma* –*Mea res agitur*– del *Dasein*, tiene el polo mismo que *funda la fundamentación de todo fundamento*, y este fundamento es, precisamente, el *Dasein*.

Y, ¿cómo puede dar fundamento el *Dasein*? Al parecer dos funciones operan en su estructura: la de *dar-sentido-al-ente* y la de *dar-sentido-al-ente-conforme-a-los-cánones-de-la-expresión*, de sus modos de configurarse, de realizarse.

> Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la inves-

tigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad (Heidegger, 2002: p. 16).

Así, una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* se interna en la *ontología* –que no es cualquier *ontología*, sino la *fundamental*, esto es, la que puede dar cuenta de la manera como se despliega el *ente* que *sabe del ser*, que es el lugar no sólo de la comprensión, sino también del despliegue de la comprensión de la comprensión; y en la *lógica*. Y, ¿qué viene a significarse aquí con el título *lógica*? Desde luego, *lógos* que al tiempo es cuenta, medida, razón y, en la dirección de este análisis: *sentido*.

Mas, este *sentido* ha de presentarse (*apó*), y como presentación lo que hace es manifestar lo que se manifiesta (*phanestai*), es decir, es puro fenómeno (*phainomenon*). La hermenéutica fenomenológica, en todos los sentidos, es *manifestación de la manifestación*; en esta dirección: *sobreexposición*.

> (...) La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que en su ámbito objetivo –la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar– se considera, según la temática y el método de la investigación, como un fenómeno. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la intencionalidad plena (el estar referido a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de este despliegue temporal), (...) es (...) el objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica (Heidegger, 2002: p. 17).

¿Qué es entonces lo *fenoménico*, qué lo *fenomenológico*? Lo *fenoménico* es la facticidad en cuanto encontrada por el *Dasein*; lo *fenomenológico*, en cambio, lo fenoménico sobre lo cual se *ha otorgado sentido, abierto mundo*. De ahí que la *intencionalidad* sea el *objeto* de la *ontología de la vida fáctica*, pues, el *enigma*, precisamente, es que de *todo lo que hay*: "algo" cae en el marco de la experiencia del *Dasein*; ese "algo" queda, así, pues, *enlazado* con él. Entonces, y sólo entonces, el *Dasein* "apunta" *hacia* él. El *Dasein* es un *ente* que se dirige *hacia los entes*, que los destaca de su *estar* para transponerlos en su *ser*; y en *su-ser-tal*.

¿Qué tiene, entonces, el carácter de una *estructura objetiva* –que mejor se ha de llamar: *objetivante*? Sin más, el carácter *jecto* del *Dasein*. El *ser-arrojado* lo es porque tiene que *habérselas* con lo *ente*. Pero, ¿por qué un(os) ente(s) de su nudo darse se tornan en materia de consideración, por ejemplo, en *ob-jecto*? En su mundear, el *Dasein* destaca de su fondo no sólo aquello a lo que se arroja, sino *aquello-que-le-sale-al-paso*. Ente (mundo) y *Dasein* (en su mundear) se interestructuran.

¿Qué *estructura* es esta, que *inter-estructura*? Exacta y precisamente: la *intencionalidad*; el que un *Dasein*, plenamente tal, no pueda *ek-sistir* sin lo ente, sin aquello

hacia lo cual apunta; sin aquello que lo puede hacer perder o, simultáneamente, *poner en el camino de la realización de su autenticidad*.

Y, ¿qué es en sí la *intencionalidad*? Podrá darse muchos valores a la misma: *temporalidad, responsabilidad, reciprocidad, ontologicidad*, etc. Todos, en cada caso, *derivados de* o *sujetos a* la *temporalidad*. Ese "enlace" entre lo ente-ente y el *Dasein* es, en todo y en cada caso, *despliegue temporal*: ahora (*hic*) *me dirijo a*... (la variedad es, en sí, la onticidad del "mundo"); y *luego a*...; etc.

> La idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre sus tareas: la teoría formal y material del objeto y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la "lógica de la filosofía", la "lógica del corazón", la lógica del pensamiento "preteórico y práctico"; e incluye todas esas tareas (...) en el sentido (...) que (...) proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica (Heidegger, 2002: p. 18).

¿*Objeto formal* y *objeto material*? Sí.

> Llámase objeto de una ciencia la materia o cosas que considera o investiga. Esta materia, considerada en sí misma, constituye el objeto material de la ciencia. El punto de vista especial, o la razón particular que en esta materia considera e investiga la ciencia, se llama su objeto *formal*. (...) *El objeto material de la Lŏgica son las cosas conocidas por el entendimiento: el objeto formal de la misma, es la disposición artificiosa que el entendimiento pone en ellas para favorecer el conocimiento* (González, 2008).

Heidegger, por supuesto, no tiene a la vista la reflexión escolástica de Z. González; pero sí tiene ante sí esa distinción –de Escuela[13].

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, según Heidegger, tiene que ser establecida según los cánones de la ciencia tal y como los entendió la Escolástica. Según esto, el *objeto material* es, en sus diversas direcciones: la *facticidad* tanto de los entes que están en su puro estar en el mundo y la del ente que los promueve a sentido, esto es, del *Dasein*. El *objeto formal*, en cambio, es el *sentido* que es *construido* por el *Dasein*, y el modo como lo construye.

De la lista ofrecida por Heidegger, en especial, se debe detener el estudio en la "lógica del corazón" y en la lógica del pensamiento "preteórico y práctico". Con-

[13] No se discute aquí la importancia de que Heidegger use un concepto escolástico de ciencia –que en sí: no está exento de problemas, pero que, por brevedad, no se tratan aquí.

forme con la Escuela Franciscana, allí se refiere la *ratio cordis*[14]. Tal *razón* hace su tránsito por los filósofos franciscanos hasta llegar a Meister Eckhart[15]. ¿De qué se trata? De reconocer los sentimientos, la *aisthesis*, la *vida-que-experimenta-el-mundo* (como la llamaba Husserl).

El *punto de partida*, entonces, de toda filosofía tiene que ser, en sentido absoluto, *ir a las cosas mismas*. Ahora bien, ¿se trata de ir a un antes, antes de la postura de Aristóteles, e incluso de los presocráticos? Para Husserl sí; para Heidegger, como queda mostrado en su vuelta a Aristóteles –antes a san Pablo y a san Agustín–: no. Para Husserl sí en el sentido de que de lo que se trata, sin más, es de volver a eso que en *primera persona* experimenta cada sujeto, como sujeto, del mundo. Para Heidegger, no; pues él espera que se vaya a un lugar de acceso a la facticidad que fue el motivante de la interpretación aristotélica o de la presocrática, etc. Si bien éste en las palabras reclama una tal radicalidad, en su propia investigación se queda corto con respecto a su propia mira. Es cierto, Heidegger indica que:

> (...) la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que no puede ser enteramente erradicado (Heidegger, 2002: pp. 18 s.).

¿En qué consiste el estado de "predado"?, ¿por qué no puede ser "enteramente erradicado"? Heidegger alega a favor de una tal determinación del presente por la obra de *lógos didonai* que fundaran los griegos, y particularmente Aristóteles. ¿Tendremos, entonces, que cambiar el lema "¡Volver a Kant!" por "¡Volver a Aristóteles!"? –lemas que, en sí, fueron el motivo para la reacción de Husserl con el *dictum* "¡A las cosas mismas!".

¡Sí! Quizás, al menos desde el punto de vista de las lenguas particulares y concretas con que en cada caso se ha aprendido a pensar y en que, en cada caso, se puede expresar el pensamiento, "la experiencia se nos da lingüísticamente sedimentada" –como lo señaló Husserl en *Experiencia y juicio*; pero este "darse" tiene que ser entendido como "motivación" y no como "determinación".

[14] Aquélla de la que Agustín dice: "Ac per hoc, cum in talibus operibus Dei deficiat ratio cordis et sermonis humani, sicut ista non ideo non sunt, sic non ideo etiam illa non erunt, quoniam ratio de utrisque ab homine non potest reddi" (De *civitate dei*, XXI, V).

[15] Quien, más bien, hablará de De *motu cordis*.

La *situación fáctica* de que trata una *hermenéutica fenomenológica* –pensada en el sentido propuesto por Heidegger– tiene un *estado determinado de interpretación*. En clave fenomenológica, al menos, puede decirse, pero esto lo cambia todo, *la situación fáctica es un estado* dado *de interpretación*. Un retroceso al mundo de la vida requiere deshacerse de las capas sedimentadas del *sentido* a través de los usos de la lengua; tiene que explorar lo no-lingüístico (como indican unos) o lo no-lenguájico (como lo sugieren otros).

¿Por qué, pues, claudicar ante la posibilidad de una *reconstrucción genética, fenomenológico-genética*, que se orienta a la *deconstrucción* como punto de partida de una *fenomenología del sentido*? Esta tal *deconstrucción* no se arredra míticamente ni ante los griegos, ni ante las culturas no-occidentales, ni ante el presente-viviente; pero no deshecha a ninguna de ellas. En cambio, vuelve y reemprende la tarea incesante del *sentido, como constitución subjetiva* que acepta la *primera persona* como el *punto protofontanar* del mismo.

> (...) la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación –y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente–, se ve obligada a la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicitación por medio de una *estrategia de desmontaje. La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción* (Heidegger, 2002: p. 20).

Una *estrategia de desmontaje*, en efecto, es lo que tiene como *método* la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Este *método*, ante todo, tiene que *destruir* lo dado por la *tradición*, esto es, lo *heredado y dominante*: las *categorías previas* que se han convertido en el suelo nutricio del pensar, de este que constituye el presente viviente.

¿Qué tan radical es este proyecto? En realidad, Heidegger no se percata de que está prestando un gesto reverencial a *lo-sido* como *determinado*. Al intentar *pensar lo impensado* –en esta obra, en el pensamiento de Aristóteles; en otras obras, en el pensamiento presocrático– queda atado a ese tal pensar, ya pensado, como *cosa misma* del pensar.

§ 5. *De la diferencia entre fenomenología trascendental y hermenéutica de la facticidad*

¿Qué se enfrenta cuando se contrapone ("contrarreforma") la *fenomenología trascendental* desde una perspectiva hermenéutica? Escuetamente planteado, de manera intuitiva, sin acopiar las pruebas del caso: el *libre examen*, el *libero arbitrio*, y la *Reforma*.

La fenomenología, en su defensa de la subjetividad y la exposición plena de toda su potencialidad, *destrona y destruye todo principio de autoridad*. ¿Qué actúa frente a ésta, la pretendida *fenomenología hermenéutica*? Actúa expresa y concretamente la restauración del principio de autoridad, lo ubica en diversos lugares –Aristóteles, Heráclito, Parménides, etc., y, precisamente, con una "fraseología" que infunde un temor reverencial; Heidegger mismo se constituye en la *voz del ser*, en una suerte de profeta y/o iniciado a quien por un acaso desconocido el *ser-le-habla*, se le revela (cf. *Supra*. Cap. II, nota 3).

La *fenomenología trascendental*, como se ha mostrado, no sólo es defensa de la persona, reivindicación de la misma, sino también y por ello mismo *democracia radical*. La *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* es, en cambio, *arcóntica*, exacerba la posición de que cada sociedad requiere líderes, quien dirija.

En fin, lo que se pretende en la *fenomenología trascendental* es que cada quien al realizarse se haga responsable de sí en un entorno comunitario, plena y radicalmente intersubjetivo. En su pretensión de hallar la *autenticidad*, el *Dasein* se torna egoísta, narcisista, individualista; cree no *co-responder* con la comunidad, se aísla a un recodo de la Selva Negra a la espera del ser para poderlo comunicar a la gleba, ignorante e inauténtica.

Lo que aparecen aquí son dos modelos ciertamente *políticos* de enfrentar no sólo el pensamiento, sino también la responsabilidad social e histórica del devenir comunitario: Reforma (*fenomenología genética*) y Contrarreforma (*hermenéutica de la facticidad*).

Si no se advierten estas diferencias: toda la reflexión se queda en un plano especulativo que termina por lanzarse autocomplacientemente sobre sí mismo. En cambio, reparar en estas diferencias hace visible cómo se da el paso de una *ética de la intención* –en el sentido kantiano del término– a una *ética de la responsabilidad* que, finalmente, con Benjamin, tendrá que decir una y otra vez, incesantemente, pero confiada en el heroísmo pleno de la razón –como razón de ser, precisamente, de la filosofía– "¡*Que* Auschwitz *no se repita*!" (Vargas, Gamboa, Reeder: 2008).

Se debe preguntar: ¿por qué la *fenomenología trascendental* se exige a sí misma un proyecto racional *in fieri*; mientras la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* termina en "suspiros del alma a Dios" como lograron darlos, exultantes, los místicos de todos los tiempos?

La fenomenología trascendental se mueve bajo un principio –ciertamente epistemológico– de *corregibilidad*, la hermenéutica prácticamente se juega como la apuesta de "lo toma o lo deja", esto es, o se acepta que allí hay una *iluminación*, una *revelación* –como el caso de las personas, tal como se ha dicho, del Rétor del Areópago o del Obispo de Hipona. En fin, los modelos son los de una búsqueda plenamente racional que vuelve y se abre en cada quien como sujeto del mundo (en interacción irreductible con el *alter*) o la aparta por un *misticismo oscurantista* que termina entronizando la figura del *déspota ilustrado*. Con el primer modelo: todo está abierto para el examen –crítico, desde la primera persona, comprometido en el presente con un futuro común: grande y lejano; con el segundo hay una condena a *pensar-se* como individuo para hallar una suerte de salvación antes de que sobre-*venga-la-muerte*, un destino irrecusable que debe primar en la orientación de todos y cada uno de los instantes y de las acciones en que el *Dasein* se desenvuelve como tal y *es*.

§ 6. El θαυμάζειν

θαυμάζειν. En sí mismo, ¿qué es el misterio?, ¿qué es lo misterioso?, ¿se tiene acceso al misterio? y ¿cómo?; ¿qué es el "misterio" como "problema filosófico"?, ¿cómo se investiga filosóficamente el misterio?

El *mysterĭum*, arcano o secreto de la religión cristiana, cosa inaccesible a la razón y que debe ser objeto de fe, en cierto modo "vivifica" en sí lo μυστηριον –lo arcano y muy recóndito, que no se puede comprender, ni explicitar, ni explicar; ese negocio muy reservado. Tan reservado que es en las ceremonias aquello sobre lo cual se despliega el culto sagrado y muchas de estas ceremonias son secretas para algunas divinidades.

Ahora bien, ¿hay equivalencia entre "asombro" y "misterio"? Primariamente: no. También ante el misterio el ser humano se asombra; y, a su vez, el asombro, la capacidad que el sujeto tiene de "abrirse" al mundo, a lo que experimenta, puede mostrar como *misterio* o, al menos, como *misterioso* todo lo que en el mundo es, ha sido y será; todo lo que el sujeto es, ha sido y será; todas las formas de correlación que son, han sido y serán.

a. (...) la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático (p. 152).

(...) la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud 'teórica', no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del θαμάζειν., al que los grandes maestros del primer período culminante de la filosofía, Platón y Aristóteles, atribuyeron el origen de la filosofía (p. 153).

(...) Es preciso (...) esclarecer cómo de la índole y el horizonte de la humanidad griega del siglo VII, en su relación con las grandes y altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel θαμάζειν., y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos (p. 154)(Husserl, 1981b; 1976b: pp. 314-348; 1970b: Appendix I).

¿Qué hacer frente al asombro? Sin él, en efecto, podrá haber 'erudición filosófica', pero no filosofía (Husserl, 1981a: p. 131; 1976b: § 73; 1970b: Appendix IV). Lo que el fenomenólogo se propone es esclarecer su *eclosión*. De hecho, ese asombro es un fenómeno en la cultura; él, a su vez, ha creado un peculiar horizonte para ella; ella lo ha acogido y desenvuelto múltiplemente. Se podrá preguntar: ¿por qué ha aparecido?, ¿cómo?, ¿en qué sentidos se ha realizado? Se podrá introducir una reflexión sobre su manifestación en el presente viviente; sobre sus alcances –dirección, sentido, horizonte– en el devenir. Este asombro es, en sí, en los sentidos dados al mismo, constitutivo del proyecto de Occidente.

Y, ¿qué asombra en el asombro? Fenomenológicamente: *todo*. Se podría decir que el *motivo* de toda tematización –"volver la atención a..."– es precisamente el asombro. Y todo, por necesidad, asombra; pero la permanencia y el habitar en el asombro es una decisión deliberada y racional. El sujeto pregunta, en toda situación. En cierto modo, ese preguntarse, propio del sujeto, es su modo de "instalarse" en el mundo. No obstante, el incesante fluir de su instalarse en el mundo pasa de un "aquí" a otro; de una vivencia a otra. Nuevas vivencias exigen nuevos acoples. El preguntar transita por tantas cuantas experiencias de mundo tiene el sujeto. De hecho, sus respuestas suceden unas a otras, se "naturalizan".

En su pura fenomenidad: el mundo se presenta al sujeto; en tanto yo-corriente-de-vivencias: se pregunta y se responde. El preguntar-responder es, así mismo, *dialéctica* de la experiencia. Sin embargo, esa "naturalización" de tal *dialéctica* requiere ser *suspendida*. El fenomenólogo sabe que el preguntar, como contrapregunta –que suspende el fluir; que constituye la επσχέ– es antinatural. De hecho, a esa primera pregunta-respuesta la pone entre paréntesis para que ocurra el tránsito a la *actitud reflexiva* (o fenomenológica). Ahí, entonces, se descubre que ha deveni-

do un "preguntar-responder-natural" –que por cierto, es "naturalizado" en y por la experiencia cultural, histórica, social, etc.– que tiene que ser deliberadamente subvertido para que se *des*naturalice su primer responder, esto es, su sentido prístino.

Lo que fenomenologiza la *actitud reflexiva* es el darse mismo del asombro. Lo que desnaturaliza tal actitud es la presunta totalidad, verdad o ser del sentido prístino; y no lo desnaturaliza porque en sí sea un "error", sino porque el *darse* de ese sentido puede ser variado, enriquecido, corregido, etc.

¿Qué es entonces el *misterio*? Un sentido prístino, dado o devenido arcanamente frente a un modo mítico-religioso de preguntar. Sobre el mismo cabe siempre una *contrapregunta* que interroga por la totalidad de la totalidad del sentido dado al misterio, sobre su verdad y sobre su ser –su *ser-en-sí*.

Así, entonces, se funda o se puede fundar una fenomenología del misterio que, al menos, tiene los polos de lo-experimentado-en-la-experiencia-del-misterio o polo objetivo: misterio, la experiencia-subjetiva-del-darse-del-misterio o polo subjetivo: experiencia del misterio; tanto como la misteriosa-correlación "misterio-sujeto" en la cual se da uno y otro.

Al cabo, entonces, desde el polo objetivo, se pregunta: ¿qué es lo que se despliega como misterio?, o lo que es lo mismo ¿qué es lo que se "da" al sujeto cuando experimenta el misterio? Entre tanto, desde el polo subjetivo, las cuestiones se centran en la experiencia que se tiene cuando se vivencia el misterio: ¿cómo se despliega la subjetividad al experimentar el misterio?, ¿cuáles y cómo son los procesos subjetivos –de subjetivación– al tener la vivencia del misterio?

Y, sin embargo, por rigurosa y científica que sea la pregunta y su consecuente elaboración queda siempre abierta tanto regresiva como progresivamente, en su haber sido y en su poder llegar a ser, la posibilidad de la *contrapregunta*. Y, por ello, la investigación no se restringe a su comprensión genética. Por igual, *hic et nunc*, el preguntar y el contrapreguntar puede ser ejercido en la pura e inmediata experiencia de la correlación.

b. Sería muy superficial, y ante todo pensaríamos de modo no griego, si quisiéramos dar a entender que Platón y Aristóteles sólo comprobaron aquí que el asombro sea la causa del filosofar. Si fueran de tal opinión, entonces aquello querría decir: cierta vez los hombres se asombraron (...). Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. No bien la filosofía se puso en marcha, el asombro en tanto estímulo, se volvió superfluo, de tal manera que desapareció. Pudo desaparecer porque era sólo un impulso. Pero el asombro es ἀρχέ –domina por completo cada paso de la filosofía. El

asombro es παθος (...)[,] temple de ánimo (...). En el asombro [θαυμαζειν] nos contenemos (*être en arrêt*). En cierto modo retrocedemos ante el ente –ante eso de que es y de que es así y no de otra manera. Tampoco se agota el asombro en este retroceder ante el ser del ente, sino que, en tanto retroceder y detenerse, está al mismo tiempo arrastrado hacia aquello y por así decir encadenado por aquello ante lo cual retrocede. De tal modo, el asombro es la *dis-posición* (*Dis-position*) en la que y por la que se abre el ser del ente (Heidegger, 1960: pp. 50 a 52).

En su ser el *Dasein* se instala en el ser (*Sein*) al experimentar el asombro (θαυμαζειν). La apertura del *Dasein* radica en la experiencia misma del *Sein*, que es en sí un *acontecimiento*. Sólo que aquí se exige la determinación del comprender. Y éste, a su vez, es *escucha atenta* a la voz (*Stimm*); en sí, entonces, es λσγσγς. La relación *Dasein-Sein-*λογος, en resultas, se realiza como διαλογος. Sólo que aquí el λογος no es, en ningún sentido, ni cuenta, ni medida; sino, por el contrario, διαλεγειν (*vid. Supra*. Cap. VIII, § 5). Lo que deviene sentido es la reunión, el estar-junto-de...; pero éste es –más allá de *experiencia*, entendida en sentido fenomenológico– existencia.

Ahora bien, hay una distancia entre la *existencia* como un "puro estar arrojado" –en la situación de *caída*– y *existenciariedad*. Ésta se enraíza en la situación que "junta" o "une" lo "siempre mismo y siempre diferente". Aquí, entonces, la *comprensión* no es un dominio o un estado de la *ratio*, sino un "volver a aprehender" –que "junta" o "une"– en y al estar-siendo-en-tanto-*ek-sistente*. Y esta aprehensión –que no es de *ratio*, como ya se dijo– es apertura y es captación. En cuanto "abierto" el *Dasein* se mantiene en la *dis-posición*; en cuanto "capta" el *Dasein* "obra" –se obra, realiza el sentido que queda como obra– y su existencia es ποιησις.

Lenguaje, ser y Dios son, respectivamente, condición de posibilidad, estancia y destino (acaso sea más exacto decir: *horizonte*, de origen y de poder-llegar-a-ser) del *Dasein*. En la pura *existenciariedad* devienen, en un momento dado, *misterio*. Pero no lo son porque "no los conozcamos" (lenguaje, ser y Dios), pues, en efecto, no se trata de "conocerlos", sino porque *se manifiestan múltiplemente* y son "inagotable[s] / y se confunde[n] con la suma de la criaturas / y no llegará jamás el último verso / y varía[n] según los hombres" (Borges, 1980: p. 42).

La filosofía, en sí, es instalarse en el θαυμαζειν y permitir, en la pura *existenciariedad* del *Dasein*, que se ponga en libertad el *misterio*, esto es, que se liberen las múltiples manifestaciones que constituyen el mundo y su *mundear*. Sólo así se conquista la *autenticidad*. Lo auténtico es lo que en sí obra, por sí, en creación la creación y apertura de mundo; y esta creación de mundo es el mundear del *Dasein*, que se confunde en su correalización misma del ser. El *mundear*, entonces, es pro-

pio del sentido *jecto* del D*asein*; pero al mismo tiempo es el carácter-ser del ente, es el ser en su devenir (haber-sido, ser, poder-llegar-a-ser).

Así, entonces, el θαυμαζειν instala en el misterio al D*asein*: libera las múltiples posibilidades de manifestación del ser, mediante el misterio mismo del lenguaje, y busca un sentido último en el origen y en el destino de ser (Dios).

c. Y, al entrar en íntima y esencial relación con el misterio, ¿estamos todavía en los "dominios del filosofar"?

En los dos sentidos que se ha elaborado la respuesta es, radicalmente, un *sí*.

Cuando se aboca fenomenológicamente se trata de la *ratio* que no se satisface con ninguna respuesta y que *contrapregunta*.

En la orientación hermenéutica-existenciaria se trata del cuidado que induce una y otra vez al D*asein* a reinstalarse en el poetizar, como pura experiencia ποιτική, que lleva a un despliegue permanente de la pluralidad de sentidos que liberan sentido.

Así, no se trata, si es "campo de la filosofía", de "perderse" en el misterio, sino de liberarlo y de hacerlo en un sentido –fenomenológico– cada vez más racional; en otro sentido –hermenéutico-existencial– cada vez más abierto y liberado en horizonte de la poesía.

Capítulo XIV

FRONTERAS DEL SENTIDO
–La aproximación fenomenológica y sus límites con la hermenéutica y el positivismo[1]–

§ 1. *Introducción*

La fenomenología, se ha dicho, más que argumentos y argumentaciones presenta *descripciones*.

Zirión (2003a) ha indicado que el lema "¡*a las cosas mismas*!" sencillamente hace ciencia a las diversas prácticas científicas, entre ellas, con el debido rigor, a la fenomenología. Según Zirión, no se trata, como lo mostró Husserl, de "¡*Volver a Kant*!", o de "¡*Volver a Hegel*!", sino –como ya se refirió– "¡*a las cosas mismas*!".

Ahora bien, ¿qué es una "cosa misma"? Por tal se podría señalar un "hecho". Pero, acaso ello haría olvidar que "no hay hechos, sólo interpretaciones" (Nietzsche, 1994) y: ¿quién interpreta y cómo?; por eso, "cosa misma" de la fenomenología es esta pregunta, un interrogar sucesivo sobre *el fundamento del fundamento*. Si lo que funda la ciencia son, según su versión, los hechos, el asunto del estudio fenomenológico es el estudio de "el hecho que produce los hechos", a saber, la subjetividad.

Un punto de vista positivista se aterrorizará con la recuperación tanto del uso de la voz *subjetividad* como de la expresión *fundamento*, que son indispensables para poner en claro el sentido del proyecto fenomenológico; y, sin embargo, eso es lo que compete estudiar "como buenos fenomenólogos".

[1] Los autores han tenido una oportunidad "amplia y suficiente" de intercambio, por años, con los colegas filósofos que se encuentran del lado o de la orilla del positivismo. Uno de ellos amablemente se tomó el trabajo de presentar sus objeciones a los principales argumentos para pensar la fenomenología, en cuanto *ciencia del sentido*, de la experiencia del sujeto en el mundo de la vida. Sus observaciones están recogidas en Rodríguez (2006).

El límite entre *filosofía fenomenológica* y *psicología fenomenológica* –que se debe en parte a polémica de Frege (1998) contra la presencia de las tesis psicologistas en el pensamiento del Husserl de la *Filosofía de la aritmética* (1970d)– es, a su vez, complejo y determinante del destino mismo de la fenomenología. Si la *cosa misma* de que trata la fenomenología es la *subjetividad*: ¿cómo lograr una auténtica filosofía y no una mera psicología, por científica y completa que sea ésta? En palabras del mismo Husserl, esta es "la duda que vacila de acá para allá" (1982c: p. 14; 1973b: p. VIII).

El orden que se sigue en este capítulo es el siguiente: primero se sitúan los interrogantes que se abordan –dicho fenomenológicamente, se *tematiza* o a define aquello a lo que se vuelve la atención aquí–; luego se muestra qué clase de ciencia es la fenomenología –se da una serie de variaciones o variantes o variables por la "idea" o el *eidos* "ciencia"–; se da un tercer paso mirando las relaciones entre *descripción, narración y argumentación* –para establecer lo invariante de la descripción como método fenomenológico o el *eidos* "descripción"–.

§ 2. *Los interrogantes*

1. Si la fenomenología pretende ser una "ciencia del mundo de la vida" que describa sus estructuras, ¿qué tipo de ciencia es?
2. Y, si pretende ser ciencia, ¿puede sustraerse de la tarea de argumentar?, ¿es suficiente con *narrar* o, en el mejor de los casos, *describir*? (Rodríguez, 2006: p. 308).

§ 3. *Sobre la clase de ciencia que es la fenomenología*

Tesis 1: La *cosa misma* de que se ocupa la fenomenología es la *subjetividad* en su vivencia del mundo. Mundo que, al ser experienciado por el sujeto se torna en *Mundo de la vida*.

Tesis 2: El mundo –en verdad existente– tiene un *modo* y *estructura* de darse al *sujeto*.

Tesis 3: El sujeto tiene *estructuras* de experiencia de mundo.

Tesis 4: La *correlación* sujeto-mundo es el tema o el objeto de la investigación fenomenológica.

Tesis 5: La correlación, estudiada exclusivamente desde la perspectiva del polo *yo* o *sujeto*, se despliega como *psicología fenomenológica* (*vid. Supra.* Cap. XI).

Tesis 6: La *correlación sujeto-mundo* se despliega como *filosofía fenomenológica*.

Ahora bien, a propósito de la diferencia entre *actitud natural* y *actitud fenomenológica* cabe que se ponga en duda que lo "natural" sea "natural" en aquella actitud y que, consecuentemente, la fenomenología esté hablando rigurosamente de este tema[2]. Esto lleva a explicar lo que pasa con la fenomenología como proceso –si se lo quiere– metodológico de investigación. Toda la fenomenología exige un paso, en zigzag (*vid. Supra.* Cap. II, § 3), de una a otra de las actitudes ya mencionadas. Esto se logra por medio de la *epojé*. Este paso es *antinatural* y puede, sucesiva y repetidamente, ser "perdido"; por ello se exige una y otra vez, volver a examinar dónde se encuentra el investigador.

Entonces, antes de avanzar se presenta sucintamente el despliegue: *actitud natural – epojé – actitud fenomenológica o reflexiva.*

Actitud natural no designa "lo natural", sino más bien "lo que se ha *tornado* en algo natural" para los sujetos en su entorno cotidiano, lo que resulta de la experiencia cultural –filosófica, *científica, pragmática*–. En cierto modo: se trata de "lo naturalizado". Así, para las personas se torna en algo "normal" o "natural" o en "una habitualidad" la casa que habitan, los amigos que frecuentan, las personas que saludan en su edificio, el salario que perciben por su trabajo, etc. Esa actitud, parece, se refiere más a la tercera que a la segunda o primera de las acepciones que tiene esta voz en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua; es decir, se trata de la "disposición de ánimo manifestada de algún modo"; no de la "postura de un animal cuando por algún motivo llama la atención" o ni de la "postura del cuerpo humano, especialmente cuando es determinada por los movimientos del ánimo, o expresa algo con eficacia".

En fin, parece importante subrayar que la vida cotidiana no exige filosofía. Allí prima el "sentido común" –que, por cierto, es muy poco común o "es el menos común de los sentidos". Para cruzar una calle o para enviar una carta o para cobrar un cheque: no se necesita, cada vez, recordar que son todos esos "datos" –autos en la calle, velocidad media permitida para transitar por la ciudad, calles, señalización del tránsito, traje del conductor, conductor, peatones, trajes de peatones, etc.; papel, tinta, sobres, empresas de transporte, timbres o estampillas, etc.; bancos, ventanillas de banco, funcionarios, papel moneda, dinero (etimológicamente proveniente de *Denario*), etc.–, puede decirse así, *efectos* o *creaciones culturales* (Felix

[2] Bustamante (2007a) hace ver que "natural" como tal sería la manera como comen, vuelan, duermen, copulan, etc., los pájaros, los animales salvajes, etc.; lo que el ser humano tiene, a fe, es una larga y densa culturización que le hace experimentarlo todo desde categorías, prejuicios, tradiciones, *historia, posiciones* de clase, etc. Entonces, en su base, la expresión "actitud natural" no resultaría aplicable a lo humano.

Kaufmann, 1930-1931); pero siguen siéndolo, aunque no se recuerde, aunque no se tematice.

En la vida diaria, sin filosofía, sin más, las "cosas" están cargadas de valores, son bienes, forman parte de un *mundo práctico* (Husserl, 1986a, 1976a, 1982a: § 27); las "cosas" son "plétoras de sentido"

Ahora bien, no sólo "el sentido común es el menos común de los sentidos", sino que ahí no hay filosofía. Entonces ahí se puede seguir operando en el pretendido sentido común, pero: sin hacer filosofía. Además, es cierto, hay una enorme cantidad de funciones –biológicas y culturales– que los seres humanos pueden llevar a cabo sin hacer reflexión, sin meditar, sin todo lo que implica el particular trabajo del filósofo.

Incluso, si alguien se alegra (Rodríguez, 2006: p. 293) por el alegato de G. E. Moore, *En defensa del sentido común*, entonces ya habrá dejado el sentido común mismo y habrá empezando a filosofar sobre él. En ese caso estará hablando del fisgonear, pero no estará fisgoneando; estará reflexionando sobre la puerta, pero no estará abriendo la puerta, y así sucesivamente. Por eso parece tan razonable la manera como Husserl hablaba de la *"epojé* profesional del filósofo" (1991a: p. 144; 1976b: p. 140; 1970b: p. 137) para hacer notar que no se filosofa todo el tiempo, que mientras se está viviendo el mundo no se lo está captando reflexivamente; también, pues, la filosofía es una ocupación –por cierto, profesional– que tiene un tiempo en el cual se lleva a cabo (*vid. Supra.* Cap. II, § 3 y 4).

La *actitud natural*, tal como la piensa la fenomenología, es vivida por el ser humano –un ser, por antonomasia, cultural; que más allá de procesos de adaptación biológica, vive tanto interpretando como realizando y realizándose culturalmente–. Entonces, la voz "natural" para el ser humano es una metáfora. Sólo ahí, traslaticiamente, uno puede darle valor a ese título. Prácticamente, para lo humano, *no es natural* ni nacer –se conoce de parejas que por medios altamente tecnológicos han superado su imposibilidad de tener un "embarazo natural", así mismo se sabe de infinidad de métodos para prevenir embarazos, etc.–, ni morir; ni crecer, ni reproducirse; ni alimentarse, ni ayunar; etc.

Por eso, en resumidas cuentas, la *actitud natural* se ofrece como algo *naturalizado* –cabe la redundancia– la suposición del *es* del mundo; en fin, la suposición de que eso que aparece como "ahí delante", sin más, *es*.

Por cierto, en esta *actitud* no sólo se sabe cómo comprar un carro o cómo asegurarse un puesto en el cine, sino que también en ella se puede hacer ciencias.

Son ciencias que, consecuentemente, son llamadas fenomenológicamente, de la *actitud natural*. No son ciencias naturales exclusivamente, no. También la filosofía, por ejemplo la positivista, defendida en ocasiones con pasión y ardor, es una filosofía de la actitud natural. Y también podemos tener unas ciencias de la cultura efectuadas bajo esa actitud.

Ahora bien, las ciencias dan informes, en muchas ocasiones y sentidos, correctos. La cuestión es que la *actitud natural* –que en efecto: es sinónimo de positivismo–, como lo indicaba Husserl, "decapita la filosofía" (Husserl, 1991a, 1976b, 1970b: § 4).

La epojé. Claro está que esta voz no es del sentido común. Con ella se está, ante todo, designando un *momento metodológico*. Su traducción puede ser "abstención" o "suspensión". Como se sabe, originalmente se trataba de la abstención del juicio –debido a los estoicos, por la práctica de discutir en la plaza pública–; y, sobre todo, se quería suspender la *afirmación* del conocimiento, de su posibilidad, sentada dogmáticamente. Entonces los estoicos llegaron a poner fuera de juego la afirmación o negación, pues una u otra era, de suyo, un tipo de conocimiento. Consecuentes con la idea de no juzgar –si se conoce o no– hallaron la fórmula más razonable en la abstención (*vid. Supra*. Cap. VIII, § 5).

La introducción en fenomenología del título *epojé* se hizo para designar la urgencia de "detener" o "suspender" la afirmación del "es" relativa al mundo que, como ya se dijo, es el suelo nutricio de la *actitud natural* (Husserl, 1986c, 1973c, 1970a: § 1). Así, entonces, la *epojé* no dice que "hay" o "no hay" mundo –con todos y sus componentes, valores y propiedades–; simplemente, se abstiene de afirmarlo.

La *epojé*, entonces, *no es un resultado*; ella no ofrece *nada*. Solamente detiene la marcha, la más de las veces apresurada, en la cual se va de una afirmación a otra; de un supuesto a otro. A veces se ha valorizado tanto la función de la *epojé* que algunas interpretaciones han llevado (por ejemplo, en la interpretación de Cruz Vélez, 1970) a afirmar que la fenomenología es una *filosofía sin supuestos*. Lo cual, en efecto, resultaría en el siguiente contrasentido final: "La fenomenología supone que no tiene supuestos"; o, dicho de otro modo, "La fenomenología es una filosofía que parte del supuesto de que no se tienen supuestos". Esta interpretación de la fenomenología, aunque sugerente en su momento, bajo un tal supuesto, carece de toda validez.

Así, entonces, la *epojé* parte de un primer supuesto: el sentido del mundo, la experiencia humana de mundo, se ha "naturalizado". Y, *eo ipso*, se arriba a un segundo supuesto: la naturalización del sentido se puede suspender. ¿Qué queda

de esta *suspensión*? En principio, todavía e inicialmente, *nada*. No se obtiene como resultado ni una ciencia, ni un conocimiento, etc., nuevo. Lo único que se ha hecho es operar un distanciamiento con respecto al sentido común; a la presunción de existencia y validez del mundo dentro de éste; se ha "puesto entre paréntesis" el sentido del sentido común.

En esta dirección, la fenomenología también es una filosofía de la sospecha; pero no del pensar (consciente), de Dios o de la ideología, sino de la validez del sentido. Éste no está conquistado como algo seguro o estable o definitivo, sino que siempre está en marcha (*vid. Supra.* Caps. III y IV), es fruto del "darse" del mundo al sujeto, precisamente, en experiencia subjetiva de mundo.

La *epojé*, pues, más que resultado es un *método*. Si se quiere un "segundo paso" o un "segundo momento" del método; pero es, en esencia, el fundamento de la fenomenología. Se trata, por él, de poner en cuestión los resultados, lo estable de las sentencias, el dogmatismo dominante de la *actitud natural*.

Es cierto, entonces, que "Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo, *'en actitud natural'*" (1986a, 1976a, 1982a: § 27). El reconocimiento de esta actitud es un primer paso; pero la *epojé* es un segundo momento metodológico que *detiene* la validez del sentido experimentado –en cierto modo– pasivamente en esas "meditaciones como hombres de la vida natural".

La *epojé* es un *despliegue activo* de la conciencia que se vuelve contra la *validez pasiva*, otorgada al mundo[3]. No es, por tanto, un *juicio* contra lo dado pasivamente; sino una suspensión de su sentido de validez.

Entonces la fenomenología no parte de una supuesta inmersión en la reflexión filosófica, sino que primero se detiene a reconocer cómo piensa la persona en cuanto ser humano de la vida natural; y, en un segundo momento, toma la licencia de *suspender* eso así dado. Que esta *epojé* no es algo "natural", sino deliberado –y en ese sentido *antinatural*– es un dato que debe mantenerse presente.

La *epojé* –que ciertamente no ofrece *ningún resultado*– es una puerta de entrada al reino de los fenómenos en cuanto puramente dados para el sujeto, en cuanto

[3] Aunque se trata de un texto de *Die Idee der Phänomenologie* (Husserl, 1982c, 1973b, 1964), es decir, de 1907, parece ilustrativo recordar cómo se pensó allí la *epojé*: "La *epojé* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos –luego también los suyos propios– y no dejar en vigencia dato alguno –luego tampoco los que ella misma comprueba–. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero" (1982c: pp. 37 s.; 1973b: p. 29; 1964: p. 22).

–como fenómenos– *aparecientes* ante el sujeto, no sólo como su vivencia, sino como correlato de algún mundo en verdad existente –aunque se tratara de un mundo de ficción o de fantasía–. Sólo, pues, la práctica de la *epojé* abre a la *actitud reflexiva*.

Actitud reflexiva[4]. Ésta, para Husserl, es ya la filosófica. Por cierto, aquí la *cosa misma* no es el mundo, sino la *constitución subjetiva del sentido* de ese mundo. Aquí se llega al estudio del reino de los fenómenos subjetivos, es cierto; pero igualmente al de los fenómenos mismos en su puro manifestarse. Si es cierto que en la *actitud natural* también ya las meditaciones "como mejor las llevamos a cabo es en primera persona" (Husserl, 1986a, 1976a, 1982a: § 27), es igualmente cierto que en esa actitud no se tiene como tema de reflexión cómo es que se da ésta.

La *actitud reflexiva* es, precisamente, la que trata de esclarecer cómo llega a la constitución y a la construcción de sentido de mundo "la primera persona", es decir, cada quien en cuanto *yo-sujeto-del-mundo*, en cuanto polo de toda operación cognoscitiva y de todo decir sobre el mundo.

¿Qué se gana con esto? Para la fenomenología: *todo*; a saber, la recuperación de la perspectividad del mundo de la vida, la pluralidad de perspectivas. Entonces la *cosa misma* no es lo que se da, sino cómo se da al sujeto; y cómo se da así para él, cómo aparece con variantes si cambia de horizonte; cómo varía de un punto de vista a otro, aunque pueda estar hablando del uno siempre mismo. Así, pues, lo uno mismo se da plural y cambiantemente; "lo siempre mismo y siempre diferente".

Es claro, si no se cambia de perspectiva, si el sujeto se mantiene en un único horizonte: variarán detalles; pero en conjunto lo ofrecido se mantendrá esencialmente así, invariante, mismo. Aquí, aunque reflexivamente, se da al sujeto lo esencial por una suerte de legalidad tanto de las estructuras psíquicas como por las estructuras del mundo mismo. Entonces se llega a una captación –en un horizonte determinado– de *un darse así e indefinidamente* que ofrece, en sí, la descripción de estructuras noético-noemáticas, de categorías, que simultáneamente son *modus cognoscendi* y *modus essendi*.

[4] Husserl mismo vaciló en llamarla definitivamente así. Encontramos, por ejemplo, como *Hua* II, p. 17 prefiere llamarla *actitud espiritual filosófica*; y de ella se expresa en los siguientes términos: "Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto ábrense dificultades abismáticas. El conocimiento –la más consabida de las cosas para el pensamiento natural– se erige de repente en un misterio. Pero debo ser más preciso. Lo *consabido* para el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. El conocimiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa, en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general" (1982c: pp. 27 s.; 1973b: pp. 18-19; 1964: p. 14-15). En la actitud filosófica "(...) el conocimiento exacto no ha venido a ser menos enigmático que el no exacto, ni el científico menos que el precientífico" (1982c: p. 35; 1973b: pp. 24-25; 1964: p. 20).

Lo que muestra, pues, la *actitud reflexiva* es que se puede desdogmatizar la presunción de verdad, el sentido común, lo tópico. La *suspensión* ofrecida por la *epojé* no afirmó jamás que lo donado fuera falso; lo que descubre, con base en la suspensión, la *actitud reflexiva* es que todo conocimiento *es* una perspectiva; que, como tal, tiene un horizonte desde el cual cobra no sólo *sentido*, sino también *validez*.

Ahí, entonces, es donde el reino de los llamados fenómenos "meramente subjetivos" como tal pueden ser materia de una ciencia específica: la *psicología fenomenológica*. Husserl mismo llegó a considerar que ésta podría servir de fundamento a la *filosofía fenomenológica*. El asunto es que la investigación sobre las estructuras de la subjetividad, sobre sus modos de operación, es *cosa misma* para la fenomenología. Entonces, esto no significa "perder" el mundo, sino recuperarlo en su calidad de lo experienciado por el sujeto. Desde luego, se puede mantener la investigación sobre el mundo, sobre sus estructuras, si y sólo si se estudian en *su darse* al sujeto.

Por cierto, el título del § 49 de *Ideen* I parece ofrecer el enraizamiento en lo meramente subjetivo como única *cosa misma* de la fenomenología: *La conciencia absoluta como residuo de la eliminación del mundo*. Y avanzando en su exposición Husserl afirma: "*ningún ser real en sentido estricto*, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, *es para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario*"[5].

¿Se aniquila, desaparece, como tal, el mundo? En efecto. La fenomenología no tiene como su referente el mundo, sino la *conciencia*, la experiencia subjetiva, *de mundo*. Por eso, lo necesario para la investigación no es el mundo, sino la *conciencia*. Es evidente, una tal conciencia *exige* tanto algún tipo de experiencia como que lo que se experimenta corresponda a algún mundo. En cuanto tal ese mundo es vivido. El correlato de toda vivencia de conciencia es un mundo vivido, un mundo de la vida.

Ahora bien, lo que se requiere en la investigación, y a lo que se refiere ésta, es esa *conciencia de mundo*. Evidentemente, si se *aniquila* el *mundo* queda la *cosa misma*, a saber, la *conciencia de mundo*. Aquí en nada se afecta el proyecto fenomenológico porque se le llame "solipsismo"; o, porque se le señale de "último bastión de la filosofía de la conciencia"; o, porque se diga que "no tengo que imaginar en mi conciencia el punto de vista del otro; para ello, mejor le pregunto, hablo con él". Esta *cosa misma* funda la fenomenología. Otras ciencias o disciplinas o investigaciones podrán hacer: análisis del lenguaje, o acción comunicativa, etc., pero exceden, sin perjuicio, el derrotero de la fenomenología.

[5] Husserl (1986a: p. 113; 1976a: p. 104; 1970a: p. 110).

Queda, así, pues, la siguiente conclusión: *la fenomenología es ciencia del mundo de la vida, en cuanto efectivamente vivido.* Su objetivo es la descripción, en primer término, de las estructuras de la subjetividad realizadas al vivir –en el mundo.

§ 4. *Descripción, narración y argumentación*

¿Puede sustraerse la fenomenología de la tarea de argumentar?, ¿es suficiente con *narrar* o, en el mejor de los casos, *describir*? (Rodríguez, 2006: p. 308).

La explicación. Parece posible afirmar, con base en la formulación de la pregunta, que el positivista requiere al fenomenólogo para que *explique.* Y, debe, entonces, preguntarse previamente: ¿qué es explicar? En principio, se trata de un enlace entre *explicans* y *explicandum*.

En *La lógica de la investigación científica*[6] Popper, en el capítulo VII sobre las teorías, de manera esquemática asevera que: las explicaciones son de dos tipos[7]: a. como fin, orientadas a la *comprensión*, y, b. como medio, cuyo objetivo es hacer ciencia.

Su estructura tiene la forma de un razonamiento: Leyes (Hipótesis), Condiciones iniciales → *Explicandum* (o lo que debe ser explicado). Su representación formal tendría el valor la cláusula: **L, C → E**, donde las **L** son **H** muy confirmadas. Las *explicaciones* de las ciencias son hipotéticas, supuestas, no-contrastadas –pero contrastables.

Así se obtiene como resultado que la ciencia busca el *acercamiento a la verdad*, lanzando explicaciones para conocer eso que es denominado bajo el título "mundo", para controlarlo. De la *explicación* se puede decir que es un argumento que tiene la forma: *explicandum* o hecho a explicar; *explicans*[8], o lo que explica el *explicandum*; y, hechos correlacionables.

[6] Cf. Popper (1962: pp. 57 y ss.). No se alarga aquí indebidamente la exposición (cf. un estudio detallado en Vargas, 2006b: pp. 119-128 y 231-242).

[7] Hay muchas exposiciones de este tema, incluida la indicada en la nota anterior. Para esta elaboración se ha acudido a la que ofrece Tait (2007).

[8] Parece que Popper conservara la forma lógica expuesta por Frege para la relación *denotata – denotatum*. Sobre ésta indica: "Toda sentencia declarativa, en la cual lo que importe sean los *denotata* de las palabras, ha de ser considerada como un nombre propio; su *denotatum*, si lo hubiere, es ora la Verdad, ora la Falsedad. Admite estos dos objetos –si bien sólo tácitamente– cualquiera que de alguna manera formule juicios o mantenga algo como verdadero; así, pues, hasta el escéptico los admite" (Frege, 1971: p. 39). Entonces, lo Verdadero o Falso es el *denotatum*; como también lo falsable es el *explicandum*. Esta nota permite comprender la relación lógica que establece en sus referencias cruzadas Popper, que no sólo con Tarsky, sino –como se ha insinuado– con Frege.

Las condiciones de la explicación son: la *deductibilidad*: de los enunciados *explicans* se debe inferir el *explicandum*, al igual que en la lógica; los enunciados del *explicans deben ser refutables*, pero se preserva su presunción de validez mientras no se encuentren los contraejemplos del caso; la *disponibilidad* (cf. Vargas, 2006: pp. 161-174) de *elementos de juicio independientes* en favor del *explicans*, y que no sean viciosos, circulares o tautológicos.

El *explicans* se puede construir a partir de hechos aislados o de regularidades (leyes y generalizaciones empíricas). A estas características Popper las llamó *nomológico-deductivas*, donde lo primero viene del hecho de que provienen de la naturaleza, y lo segundo porque el *explicandum* se deduce del *explicans*.

Los tipos de la explicación son: a. genuina (si sus *explicans* son completos y correctos); b. adecuada (si puede hacer predicciones).

Los *explicans* contienen dos tipos de enunciados: a. condiciones iniciales (que describen hechos); b. leyes. La explicación necesitará de ambos para que sea *genuina*, es decir, que necesitan de enunciados y leyes que lo abarquen y correspondan; deben tener leyes universales y no términos *ad hoc*.

Ahora bien, lo que pasa es que tanto *explicans* como *explicandum* son dos entes de razón, que tienen una relación *ad hoc*, que juegan sus "papeles" *pro tempore*. El positivista, que dice defender el "sentido común" –el menos común de los sentidos, como ya se ha dicho– pasa a la defensa de los entes de razón. Esto sólo se puede valorar como una *contradictio in adjecto*.

Entonces, no es que el fenomenólogo se oponga a la explicación, como parte del proceder de las ciencias. Lo que efectivamente pasa es que su asunto *no es ese*. Su asunto es la experiencia subjetiva; por ejemplo, en el proceso descrito a partir de Popper: lo que el fenomenólogo se pregunta y busca describir son los procesos subjetivos (psíquicos, cognitivos; sociales, culturales; lógicos, fenomenológicos).

La argumentación. Desde el horizonte de ésta, ¿qué entender por ciencia? Con respecto a esta última, ¿qué límites se pueden trazar entre la *argumentación* y la *explicación*? Es claro que se puede llevar a cabo un intento de diferenciar estos dos campos que, ciertamente, se complementan, pero igualmente son distintos. Si la *explicación* es un argumento que tiene la forma: *explicandum-explicans*, de allí no se deduce que todo argumento tiene la mentada forma. Al contrario, también hay un uso del título *argumento* que se refiere a la constitución de *fórmulas bien formadas*, tanto para la *lógica de primer orden* como para la *lógica clausal* (Kowalski: 1986), que en rigor no tiene que ver con la relación *explicandum-explicans*. Todas esas variantes

hacen ver una ligereza en la presentación *positivista* (*cf.* Rodríguez, 2006) que obliga a volver a la expectativa de una mayor precisión en los conceptos. En el intento de suplir ese fallo se observa la utilidad de tener un instrumento para distinguir entre la explicación y la argumentación[9]. La *argumentación* contiene argumentos –que no se pueden entender aisladamente, como han mostrado Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989: p. 295). Ellos también han observado que:

> (...) cuando se trata de argumentar o de influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a ciertas tesis, ya no es posible ignorar por completo, al creerlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues, *toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual.*
>
> Para que haya argumentación, es necesario que, en un momento dado, se produzca una comunidad efectiva de personas. Es preciso que se esté de acuerdo, ante todo y en principio, en la formación de una comunidad intelectual y, después, en el hecho de debatir juntos una cuestión determinada (...) (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989: p. 48).

Eso es lo que *no* hace el fenomenólogo. Puede parecer extraño, pero es así. El fenomenólogo no busca que los espíritus *adhieran al punto de vista que ha expuesto.* Esperar la *adhesión* es una actitud mayestática que no concierne a la fenomenología. La descripción fenomenológica del presente viviente en cuanto *eidos* puede llegar a no ser compartida; sin embargo, ella representa una captación de sentido. En fenomenología se describe, y nada más. Si los interlocutores no se ven reflejados en las descripciones propuestas: razón de más para haya interés en que se reemprenda una descripción. De eso es de lo que se trata en fenomenología. De ahí la primordinalidad del principio metológico de la *corregibilidad* (*vid.* Supra. Cap. II, § 4).

Tal vez la fenomenología es una exacerbación de lo subjetivo, pero es necesario que lo sea. En ella no valen las actitudes gremialistas y tampoco los comportamientos gregarios. No quiere decir que no se respete la *intersubjetividad* como categoría fundante. Claro que se la respeta, pero se trata del reconocimiento de un *alter* absolutamente irreductible. En resultas, el fenomenólogo no es un *líder*, ni un *pater familias*, ni un *jefe*, ni un *salvador.* Nada de eso. El fenomenólogo es el ejecu-

[9] Cf. Vargas y Cárdenas (2005: pp. 70, 86 y ss., 96, 136) analizan la relación de la argumentación con el mundo de la vida; e, igualmente, estudian tanto la función como la estructura del *entimema* en los procesos argumentativos; y, Reeder, 2007a describe la estructura formal de la argumentación con sus enlaces retórico en el horizonte de la experiencia cotidiana (del sujeto en el mundo de la vida).

tor de un *punto de vista* que entra en diálogo con los demás, sin la idea de un *arconte* que va a conducir las masas al reino de la salvación.

La narración. Para Ricoeur (1999: pp. 83-155):

> (...) la narración consiste en restituir los acontecimientos al lenguaje de los propios actores conforme a sus prejuicios. La historia, por tanto, consiste en una investigación, en una indagación, que se distancia de todo aquel relato que no pueda distinguirse del que los agentes de la historia hubieran podido emplear en su ámbito" (*Ibíd.*, p. 98).

De lo que se trata en la narración es de volver sobre el habla del que habla en el lenguaje, en el juego de lenguaje. Si bien fenomenológicamente a este que habla se le puede llamar 'sujeto', desde el punto de vista de la configuración que queda tras la superación del *relato*, se le puede designar como *narrador*:

> El hecho de contar y de seguir una historia consiste en 'reflexionar sobre' los acontecimientos, con el objeto de englobarlos en totalidades sucesivas. (...) nuestras expectativas respecto al 'final' de la historia nos impulsan a seguir hacia adelante. Pues bien, dichas expectativas ponen de manifiesto la estructura teleológica del acto narrativo (...).
>
> (...) lo propio del arte narrativo consiste en vincular una historia a un narrador. Esta relación incluye todas las actitudes posibles que puede adoptar el narrador respecto a su historia (*Ibíd.*, p. 105).

Puede decirse que en la narración el tiempo lo es *todo*. Mas, ¿cómo es esta relación? Por cierto, no se trata ni del tiempo de Dios, ni de la eternidad –un tiempo sin tiempo, sin transcurrir–, ni el tiempo de la Historia –con mayúscula, la del Pueblo que se hace *sujeto histórico*–. Para decirlo con Husserl, es el *tiempo de la conciencia inmanente*.

El narrador se constituye, como tal, al hacer de la experiencia de tiempo su ámbito de referencia y de relación entre las 'objetividades constituidas'. Por así decirlo, *su-ser-narrador* es, al mismo tiempo, *ser-que-temporaliza-la-experiencia-mundano-vital*. No obstante, él –como sujeto, en su *inspectio sui*– es un haz entre un tiempo vivido y un tiempo vivible; es un yo *temporal*; su vida equivale a su propia *temporalidad*. Su ser aquí y ahora es un tiempo que une dos tiempos que, de suyo, no existen; el uno ya no es; el otro todavía no es.

> (...) con su estricta epojé, este mundo de vida se convierte en un primer título intencional: *índice, hilo conductor* para la pregunta retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales. Una nueva dirección de la

mirada, en el segundo nivel de reflexión, conduce al polo-Yo y a lo propio de su identidad. Aquí sólo se alude, como lo más importante, a lo más universal de su forma: a la temporalización propia de él hacia un Yo duradero y que se constituye en sus modalidades temporales (Husserl, 1991a: p. 181; 1976b: p. 175; 1970b: p. 172).

El tiempo, vuelto narración, se hace "conciencia del tiempo"; por así decirlo, el 'yo' anónimo se vuelve un 'yo puedo', 'yo quiero', 'yo pienso', 'yo espero'. Sólo que este yo, para nada, es el cartesiano. Si bien se enuncia en primera persona, es el yo que se sabe referido al *alter*, que se sabe en un haz de acontecimientos.

Pero, ¿es lo mismo narrar que describir? No. Ciertamente en muchos lugares toma contacto el punto de vista de Ricoeur con el de Husserl. Sin embargo, no hay una reducción de la descripción a la narración. En el primer caso la *cosa misma* se estudia desde la "primera persona"; en el segundo, se crea una licencia mediante la cual se habla a nombre de los personajes; según se comprende aquí: se usan fragmentos de lo que quiere decir él mismo.

La descripción. En la fenomenología, la descripción no puede hacer un recurso a la "voz de otro". El otro tendrá que tomar la palabra y hacer su propia *versión*. De hecho una crítica a Ricoeur ha sido, precisamente, que en la narración se decapita la voz del *alter* (Vargas, 2003: pp. 246-267).

La descripción se centra y despliega en la *mostración* de la experiencia subjetiva de mundo. No va más allá. Por eso la fenomenología más que doctrina es *método*. Lo que pretende ésta es *presentar* temáticamente un núcleo de referencia sobre el cual se quiere lograr la comprensión; para ello no sólo lo "sitúa", sino que lo "encierra" dentro de un paréntesis. Así, entonces, metodológicamente, todo lo que no está dentro del paréntesis, y que mientras tanto sigue existiendo, no es "asunto". Incluso, si se refiere es para diferenciarlo, para establecer las variantes de la posibilidad del darse mismo de lo que se somete a "consideración". Al cabo, la descripción tiene que ofrecer lo *invariante en la variación*, el *eidos*, la *esencia*, la *estructura* –que aquí quiere decir tanto modo de ser como modo de pensar.

Ahora bien, ¿se puede tomar la palabra del otro a título de que se tiene la cualidad de *narrador*? Rotundamente: no. ¿Se pretende persuadir al otro? Rotundamente: no. El otro tiene que *narrar-se* a sí mismo; tiene que llegar a *"convencer-se"*; él tiene que validar, desde su posición de existencia, lo que hay descrito por un otro.

Se podría endilgar a la fenomenología, entonces, que no hay control metodológico en la descripción (fenomenológica); que hay una suerte de brujería en la fenomenología. Se le endilga que todo esto es asunto de fe (Rodríguez, 2006: p.

304), que va al azar (p. 302); en fin, que no hay control metodológico. Además se la acusa de *mentirosa* (p. 303). Todo ello, aislando lo que pueden tener de molesto esas aseveraciones, e incluso de insultante, parece claro que para usar tales calificativos no se ha tenido la paciencia de tratar de hacer un ejercicio descriptivo. Si alguien, por ejemplo, describe cómo es su sillón de lectura y cómo experimenta la vivencia concreta de enfrentar, por ejemplo, a Víctor Hugo; y si dice cómo es la lámpara que acompaña el rato y el rato mismo donde el tiempo de la lectura existe para un determinado lector, sin tiempo de medidas, mientras lee; y si se describieran más detalles: con seguridad otro podría comprender lo que al narrador lo constituye en un lector; sería sólo la experiencia, en primera persona, del narrador; no obstante, quizás en *analogon* –que a veces se busca desacreditar, por ejemplo en la p. 304 del artículo citado– se pueda decir: "¡He!, ¡A mí me ha pasado algo semejante!" y se pudiera validar entonces –en *analogon*–, en la posición de existencia de otra primera persona[10] algo de lo que se encuentra descrito, *como si*... se estuviera en su lugar. Desde luego, no todo lo descrito o narrado lo valida la primera persona del tercero, o sea, de quien encuentra la narración. A ese otro: Víctor Hugo no tendría que gustarle, pero desde su posición de existencia ha tenido vivencias de la lectura, por ejemplo con Walt Whitman, que le permiten comprender lo que un narrador como el descrito dice.

Tómese como ejemplo (para responder a lo indicado por Rodríguez, 2006: p. 305) el siguiente poema de Whitman (1975: pp. 159 y 176):

> Todo esto lo absorbo, todo esto me sabe bien, me agrada, se hace parte de mi ser,
>
> Yo soy un hombre, yo fui quien sufrió, yo estuve allí.
>
> El desdén y la serenidad de los mártires,
>
> La madre de otro tiempo, condenada a muerte por bruja, quemada en la hoguera mientras sus hijos contemplan su martirio,
>
> El esclavo perseguido que se detiene en su huida, se apoya en la cerca resoplando, bañado en sudor,
>
> Los dolores que le pinchan en las piernas y en el cuello, los disparos alevosos y las balas,
>
> Todo esto lo siento, todo esto soy.
>
> Soy el esclavo perseguido, los colmillos de los perros me obligan a retroceder,

[10] Que, en el caso, puede intervenir como segunda –tú– o como tercera –él–.

El infierno y la desesperación me acosan, mis perseguidores disparan una y otra vez (Poema 33, p. 159).

(...)

Soy el apogeo de las cosas logradas y contengo las cosas que serán (Poema 44, p. 176).

Para el fenomenólogo, por supuesto, un texto como este no está dentro de las márgenes de la filosofía. ¡Eso es *poesía*! Claro que el lector puede comprender esa página porque se sitúa, en *analogon*, en la posición en que se puso el poeta. Además, el lector puede intentar comprender por qué lo capta así el poeta y por qué lo capta o vive el lector, como lo experimenta, al enfrentar al poema. Este intento de despliegue de la comprensión, en contraste: ya no es poesía, es *filosofía*. La defensa de la vaga expresión *sentido común* queda en eso: en una defensa vaga de una expresión vaga. Al defenderla se quiere que no se haga filosofía al hacer filosofía. De este modo se renuncia a tratar de entender por qué se puede entender; este es el problema: se renuncia a vivir el *télos* de la filosofía.

Cierto, como el poeta, el fenomenólogo *ve* el mundo "en primera persona"; pero no se dedica a testimoniar su ver. El filósofo fenomenólogo se interna en una *analítica de la conciencia*. Busca el *eidos*. Se compromete con su descripción. Como se ha dicho, la *filosofía* no es necesaria. Se puede vivir "sin filosofía". Pero la fenomenología trata de llevar a cabo el vivir con filosofía y el procurar hacer filosofía.

Obsérvese cómo Whitman reduce el mundo, la historia, la cultura a él mismo, en cuanto "primera persona". Tal vez sería el mismo resultado que se obtiene en el Husserl del § 44 de la *Quinta Meditación Cartesiana*; sólo que en el primero como *pathos* mientras en el segundo como *razón*.

En resultas, la defensa del *sentido común* se queda sin filosofía. No es ni molesta ni mortificante esa decisión; pero no se puede pedir a todos los filósofos que se queden en el apego a los "meros hechos". Aquí es preciso conceder que estudiar la subjetividad también es asunto, que este tema es un bastión de la cultura. El riesgo que entraña la hegemonía del punto de vista de la defensa del "sentido común" es que ahogue proyectos humanísticos desde la preponderancia de la *actitud natural* para llevar a cabo todo el conocimiento bajo la égida de las ciencias naturales.

La fenomenología, ciencia de los puros fenómenos subjetivos, es un proyecto científico; que tiene la capacidad de poner por base la absoluta *corregibilidad* de la descripción. El fenomenólogo no ve una *verdad revelada*; de hecho el mismo Husserl pensó que *filósofo se es siempre in fieri* –como queriendo llegar a serlo–. Entonces bajo

ese *principio de corregibilidad* se leen sus descripciones y los investigadores de cada presente más o menos se pueden identificar con ellas; pero es *ciencia* el propósito, el método y el resultado de esas investigaciones. Así, entonces, donde se ve que no hay validez en sus descripciones se emprenden de nuevo, como tareas derivadas del mentado *principio de corregibilidad*. De ahí que la fenomenología sea método efectivo. Ahora bien, en algún punto se tiene que dar por terminada una descripción; pero si alguien la toma y haya que en su mundo de la vida la experiencia de lo descrito se le da de otra manera, ese otro vuelve a proseguir la senda y tarea infinita de la comprensión (*vid. Supra*. Cap. II, § 4).

Lo esperado fenomenológicamente del proyecto filosófico se puede resumir con la siguiente indicación de Edmund Husserl, como esperanza de un futuro grande y lejano para la investigación sobre *las cosas mismas*:

> La filosofía fenomenológica se considera en su método entero como repercusión pura de las intenciones metódicas que ya movían a la filosofía griega desde sus comienzos; pero ante todo de las intenciones aún vivas que parten de Descartes y llegan en dos líneas del racionalismo [*rat*] y el empirismo a través de Kant y del idealismo alemán hasta nuestro confuso presente. Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis* (Husserl, 1990: pp. 81 s.; 1968: p. 301).

BIBLIOGRAFÍA

Obras citadas de Edmund Husserl

Husserl, Edmund. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Den Haag, Martinus Nijoff – *Hua.* III/1, III/2.

Husserl, Edmund. (1922) *Logische Untersuchungen. Erste Band: Prolegomena zur Reinen Logik; Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Teil* I. Und, *Elemente einer phänomenologischen aufklärung der Erkenntnis. Teil* II. Halle, Max Niemeyer.

Husserl, Edmund. (1935) *Conferencias de Praga.* Nr. 10, *La psicología en la crisis de la ciencia europea.* La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez; la cual aparecerá en la Editorial Trotta. El original está en: Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass* 1934-1937, editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana* XXIX, Dordrecht / Boston / London 1993, pp. 101-139.

Husserl, Edmund. (1948) *Erfahrung und Urteil: Untersuch. zur Genealogie der Logik.* Hrsg. L. Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts.

Husserl, Edmund. (1952) *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phenomenologische Urtersuchungen zur Konstitution.* Hrsg. Marly Biemel, *Hua.* IV, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1956) "Persönlische Aufzeichnungen". *Philosophy and Phenomenological Research,* XVI (3).

Husserl, Edmund. (1962a) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* México, Fondo de Cultura Económica[2]; trad.: José Gaos.

Husserl, Edmund. (1962b) *La filosofía como ciencia estricta.* Bs. As., Nova[4]; trad.: Elsa Tabernig y Peter Baader.

Husserl, Edmund. (1962c) *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica.* México, UNAM; trad.: Luis Villoro – Filosofía Contemporánea.

Husserl, Edmund. (1964) *The Idea of Phenomenology.* Trans. Wm. P. Alston and George Nakhnikian, The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1965) "Philosophy as a Rigorous Science". In: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. N.Y., Harper Torchbook; trad.: Quentin Lauer, pp. 71-147.

Husserl, Edmund. (1966) *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. Rudolf Boehm, *Hua*. X, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1968) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester* 1925. Hua. IX, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1969) *Formal and Trascendental Logic*. Trans. Dorion Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1970a) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1970b) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Northwestern University Press.

Husserl, Edmund. (1970c) *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay, New York, Routledge & Kegan Paul.

Husserl, Edmund. (1970d) *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901). Hrsg. Lothar Eley, Hua. XII, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1973a) *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Ed. L. Landgrebe, trans. J. S. Churchill and Karl Ameriks, Evanston, IL, Northwestern University Press.

Husserl, Edmund. (1973b) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Nachdruck der 2. erg. Auflage. Hrsg. Walther Biemel, *Hua*. II, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1973c) *Cartesianische meditationen* und *Pariser Vorträge*. Hrsg.. S. Strasser, *Hua*. I, Den Haag, Martines Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1974) *Formale und Transzendentale Logik : Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. Paul Janssen, *Hua*. XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1975a) *Introduction to the Logical Investigations*. Eugen Fink, (ed.), Trans. Philip J. Bossert and Curtis H. Peters, The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1975b) *Logische Untersuchungen: Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. Elmar Holenstein, *Hua*. XVIII, Den Haag, Martinus Nijoff.

Husserl, Edmund. (1976a) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912–1929). Hrsg. Karl Schuhmann, *Hua*. III/1, III/2, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1976b) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel, *Hua*. VI, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1977) *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester*; 1925. Trans. John Scanlon, The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1980) *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la geneología de la lógica*. México, UNAM; trad.: Jas Reuter y revisión: Bernabé Navarro.

Husserl, Edmund. (1981) *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: Husserl (1962c).

Husserl, Edmund. (1982a) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. Fred Kersten, Husserl, Edmund: Collected Works, II, The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1982b) *Investigaciones Lógicas*. 2 Vol., Madrid, Alianza; trad.: Manuel García Morente y José Gaos.

Husserl, Edmund. (1982c) *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica; trad.: Miguel García-Baró.

Husserl, Edmund. (1984a) *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Erster Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hsg. Ursula Panzer, Hua. XIX/1, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1984b) *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hsg. Ursula Panzer, Hua. XIX/2, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1986a) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica[3]; trad.: José Gaos.

Husserl, Edmund. (1986b) *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos; Trad.: Mario Presas – Sección de Obras de Filosofía.

Husserl, Edmund. (1986c) *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica[2]; trad.: José Gaos y Miguel García-Baró.

Husserl, Edmund. (1987) *Philosophie asl strenge Wissenschaft*. Im: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Hsg. Thoman Nenon und Hans Rainer Sepp, Hua. XXV, Den Haag, Martinus Nijhoff, pp. 3-62.

Husserl, Edmund. (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Edmund Husserl: Collected Works, Volume III, Boston, Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (1990) *El artículo de la* Encyclopædia Britannica. México, UNAM; Trad. Antonio Zirión.

Husserl, Edmund. (1991a) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica; trad.: Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

Husserl, Edmund. (1991b) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (1893-1917). Trans. John Barnett Brough, Boston, Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund. (1992) "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En: Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. y Husserl, Edmund. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Valencia, Universidad de Valencia; trad.: Peter Baader, pp. 49-73.

Husserl, Edmund. (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß* 1934-1937. Hrsg. Reinhold N. Smid, Hua.XXIX, Dordrecht, Kluwer Akademische Buchhandlung.

Husserl, Edmund. (1994) "Carta a Lévy-Bruhl". En: *Revista de filosofía*. No. 19, pp. 171-175.

Husserl, Edmund. (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM; trad.: Antonio Zirión Quijano.

Husserl, Edmund. (2000) "El origen de la geometría". En: *Estudios de filosofía*, No. 4, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva Agüero, pp. 33-54; trad.: J. Arce y R. Rizo-Patrón.

Husserl, Edmund. (2002a) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta; trad.: Agustín Serrano de Haro.

Husserl, Edmund. (2002b) *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona, Anthropos.

Husserl, Edmund. (2005a) "Phenomenonology". In: Encyclopædia Britannica. http://www.britannica.com/eb/article?tocId=9050543, May 3.

Obras citadas de Martin Heidegger

Heidegger, Martin. (1959) *An Introduction to Metaphysics*. Trans. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press.

Heidegger, Martin. (1960) *¿Qué es eso de la filosofía?* Bs. As., Sur; trad.: Adolfo P. Carpio.

Heidegger, Martin. (1967) *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. (1971) *On the Way to Language*. Trans. Peter D. Hertz, N.Y., Harper and Row.

Heideger, Martin. (1982) *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans.: Albert Hofstadter, Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. (1986) *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, Albany, State University of New York Press.

Heidegger, Martin. (1997) *Ser y Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria; trad.: Jorge Eduardo Rivera.

Heidegger, Martin. (1999) *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta; trad.: Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.

Heidegger, Martin. (2000a) *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica y Siruela; trad.: Jorge Uscatescu.

Heidegger, Martin. (2000b) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta; trad.: Juan José García Norro.

Heidegger, Martin. (2001a) "Carta sobre el 'Humanismo'". *Hitos*. Madrid, Alianza; trad.: Helena Cortés y Arturo Leyte.

Heidegger, Martin. (2001b) *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela; trad.: Jacobo Muñoz.

Heidegger, Martin. (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. [*Informe Natorp*]. Madrid, Trotta; ed. y trad.: Jesús Adrián Escudero.

Heidegger, Martin. (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder; trad.: Jesús Adrián Escudero.

Obras citadas de Paul Ricoeur

Ricoeur, Paul. (1965) *History and Truth*. Evanston, Northwestern University Press; trad.: Charles A. Kelbley.

Ricoeur, Paul. (1974) *The Conflict of Interpretations*. Ed. Don Ihde, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul. (1976) *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Ft. Worth, Texas Christian University Press.

Ricoeur, Paul. (1977) *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Toronto, University of Toronto Press; trad.: Robert Czerny con Kathleen McLaughlin y John Costello, SJ.

Ricoeur, Paul. (1978) *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Charles E. Reagan and David Stewart, eds., Boston, Beacon Press.

Ricoeur, Paul. (1980) *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Europa; trad.: Agustín Neira.

Ricoeur, Paul. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. N.Y., Cambridge University Press; (ed. y trad.): John B. Thompson.

Ricoeur, Paul. (1991) "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt". *Debats*, 37.

Ricoeur, Paul. (1992) *Oneself as Another*, Chicago, University of Chicago Press; trad.: Kathleen Blamey.

Ricoeur, Paul. (1996) A *Key to Husserl's* Ideas I. Trans. Bond Harris and Jacqueline Bouchard Spurlock, ed. Pol Vandevelde, Marquette Studies in Philosophy, Vol. 10, Milwaukee, Marquette University Press.

Ricoeur, Paul. (1998) *Teoría de la Interpretación*. México, Siglo Veintiuno Editores[2]; trad.: Graciela Monges Nicolau.

Ricoeur, Paul. (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós; trad.: Gabriel Aranzueque Sahuquillo.

Ricoeur, Paul. (2000) *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica* II. México, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul. (2001) *La metáfora viva*. Madrid, Trotta[2]; trad.: Agustín Neira.

Ricoeur, Paul. (2003) *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. México, Fondo de Cultura Económica; trad.: Alejandrina Falcón.

Ricoeur, Paul. (2006a) *Sí mismo como otro*. México, Siglo Veintiuno Editores[3]; trad.: Agustín Neira Calvo.

Ricoeur, Paul. (2006b) *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo Veintiuno Editores[6]; trad.: Graciela Monges Nicolau.

Ricoeur, Paul. (1999) "Para una teoría del discurso narrativo". Historia y narratividad. Barcelona, Paidós; trad.: Gabriel Aranzueque Sauquillo.

Bibliografía general

Agustín de Hipona. (1991) *Confesiones*. Madrid, BAC; trad.: A. Vega.

Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios (Civitate dei)*. (1998) Madrid, BAC; trad.: S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero.

Albahari, Miri. (2008) "Can heterophenomenology ground a complete science of consciousness?" *Noetica: A Cognitive Science Forum*. http://www2.psy.uq.edu.au/CogPsych/Noetica/Articles/Noestic9.pdf; 4 de agosto de 2008.

Arendt, Hannah. (1993) *La condición humana*. Barcelona, Paidós; trad.: Ramón Gil.

Arendt, Hannah. (1995) "Labor, trabajo, acción". En: *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós; trad.: Fina Birulés, pp. 89-107.

Arendt, Hannah. (1998)*The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. (1999) *Crisis de la república*. Madrid, Taurus; trad.: Guillermo Solana.

Arendt, Hannah. (2002) *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa; trad.: Rosa Sala Carbó.

Arendt, Hannah. (2004) *Los orígenes del totalitarismo.* Madrid, Taurus; trad.: Guillermo Solana.

Arendt, Hannah. (2005) *Ensayos de comprensión.* Madrid, Caparrós; trad.: Agustín Serrano de Haro.

Arendt, Hannah. (2006a) *Eichmann en Jerusalén.* Barcelona, DeBolsillo; trad.: Carlos Ribalta.

Arendt, Hannah. (2006b) *Hombres en tiempos de oscuridad.* Barcelona, Gedisa; trad.: Claudia Ferrari.

Aurelio, Arturo. (2003) *Obra poética completa.* Madrid, ALLCA XX.

Austin, John L. (1962) *How to Do Things with Words.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Bajtín, Mijail. (2003) *Problemas de la poética de Dostoievski.* México, Fondo de Cultura Económica – Breviarios; trad.: Tatiana Bubnova.

Bech, Josep María (2001). *De Husserl a Heidegger.* Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.

Bernet, Rudolf. (1993) "¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?" En: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva Agüero; pp. 151-180.

Black, Max. (1959) "Linguistic Relativity: the views of Benjamin Lee Whorf". *Philosophical Review* 68, pp. 228-238.

Boden, Margaret. (1990) "El escape de la habitación china". En: Boden, Margaret (comp.). *Filosofía de la Inteligencia Artificial.* México, Fondo de Cultura Económica; pp. 105-121.

Borges, Jorge Luis. (1964) *Obras completas.* Tomo II; São Paulo, Emecé.

Borges, Jorge Luis. (1980) *Nueva antología personal.* Bs. As., Bruguera.

Borges, Jorge Luis. (1994) *Obras completas.* São Paulo, Emecé.

Borges, Jorge Luis. (2008) *Mi prosa.* En: http://www.jornada.unam.mx/1996/06/16/sem-borges.html; 31 de julio de 2008.

Brown, Steven Ravett. (1999) "Beyond the fringe: James, Gurwitsch, and the conscious horizon". *Journal Of Mind And Behavior* 20 (2): 211-227.

Brown, Steven Ravett. (2004) Structural Phenomenology: An Empirically-based Model of Consciousness. Dissertation, University of Oregon.

Bruzina, Ronald. (1970) *Logos and Eidos: The Concept In Phenomenology.* Janua Linguarum, Series Minor, No. 93, The Hague, Mouton.

Bustamante Zamudio, Guillermo. (2007a) *Poema implícito de Edmund Husserl.* En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_poesia.doc. 9 de marzo de 2007.

Bustamante Zamudio, Guillermo. (2007b) *Una dificultad para entender la fenomenología.* En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_fenomenologica_fundamental_comento_.doc. 18 de marzo de 2007.

Cassirer, Ernst. (1953) *Language and Myth.* Trans. S. K. Langer, N.Y., Dover Publications.

Chalmers, David J. (1999) *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental.* Barcelona, Gedisa.

Chomsky, Noam. (1972) *Language and Mind,* enlarged ed., N.Y, Harcourt, Brace, Jovanovich.

Clegg, Joshua (2006). "Phenomenology as foundational to the naturalized consciousness". *Culture and Psychology* 12 (3): 340-351.

Cobb-Stevens, Richard. (1983) "Hermeneutics without Relativism: Husserl's Theory of Mind". In John Sallis, (ed.), *Husserl and Contemporary Thought*. Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press, pp. 127-148.

Courtine, Jean-François. (2003) *Les catégories de L'être. Études de philosophie ancienne et médiévale.* Paris, PUF – Épiméthée.

Courtine, Jean-François. (2004) *Husserl, Les "Recherches Logiques". Une oeuvre de percée* (coédition avec Jocelyn Benoist). Paris, PUF.

Courtine, Jean-François. (2005) *Inventio Analogiae. Métaphyique et ontothéologie.* Paris, Vrin.

Cruz Vélez, Danilo. (1970) *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger.* Buenos Aires, Sudamericana.

Damasio, Antonio R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. N.Y., G. P. Putnam's Sons.

Damasio, Antonio R. and Damasio, H. (1992) "Brain and Language," *Scientific American*, September, pp. 89-95.

Dauenhauer, Bernard. (1976) "Husserl's Phenomenological Justification of Universal Rigorous Science". *International Philosophical Quarterly* 16, pp. 63-80.

Dennett, Daniel. (2003) "Who's on first? Heterophenomenology explained". *Journal of Consciousness Studies* 10 (9): 19-30.

Derrida, Jacques. (1989) La escritura y la diferencia. Barcelona, Anthropos. Trad. Patricio Peñalver.

Derrida, Jacques. (1990) *Le problème de la genése dans la philosophie de Husserl.* París, PUF.

Diels, Hermann. (1922) *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlin, Weidmannsche buchhandlung.

Dreyfus, Hubert L. (2008). "The primacy of Phenomenology over logical analysis: A critique of Searle". http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/188_s05/pdf/Primacy_of_Phenomenology.pdf; 4 de agosto de 2008.

Dreyfus, Hubert L. y Dreyfus, Stuart E. (1994) "La construcción de una mente versus el modelaje del cerebro. La inteligencia artificial regresa a un punto de ramificación". *Filosofía de la inteligencia artificial.* M. Boden (Comp.); pp. 344-372.

Encyclopædia Britannica. (2005) Encyclopædia Britannica Premium Service; http://www.britannica.com/eb/article?tocId=9050543; 3 May 2005.

Ericsson, K. Anders and Simon, Herbert A. (1993) *Protocol Analyzis: Verbal Reports as Data*. Cambridge, MA, The MIT Press.

Ferraris, Maurizio. (2007) *Jackie Derrida. Retrato de memoria.* Bogotá, Siglo del Hombre; trad.: Bruno Mazzoldi.

Fink, Eugen and Husserl, Edmund. (1995) *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Trans. Ronald Bruzina, Studies in Continental Thought, Bloomington, IN, Indiana University Press.

Fleck, Ludwig. (1935) *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache? Einfürung in die Leher vom Denkstil und Denkkollektiv.* Basel, B. Schwabeund Co., Verlabuchhndlung.

Frege, Gottloeb. (1892) "Über Sinn und Bedeutung". *Zeitschrift f. Philosophie und Philosophische Kritik*, Vol. 100.

Frege, Gottlob. (1971) "Sobre sentido y denotación". En: *Selección de textos de Gottlob Frege.* Maracaibo, Universidad del Zulia; Esbozo introductorio, traducción y notas de Ernesto H. Battistella.

Frege, Gottlob. (1998) Cartas a Edmund Husserl. En: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica.* Madrid, Tecnos, pp. 188-195; trad.: Luis M. Valdés Villanueva.

Gadamer, Hans-Georg. (1993) *Truth and Method.* Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Second, revised ed., N.Y., Continuum.

Gadamer, Hans-Georg. (1994) *Heidegger's Ways.* Trans. John W. Stanley, Albany, State University of New York Press.

Gadamer, Hans–Georg. (2003) *Verdad y método.* Salamanca, Sígueme; trad.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.

Gallagher, Shaun (1997) "Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science". *Journal of Consciousness Studies* 4 (3): 195-214.

Gallagher, Shaun (2003) "Phenomenology and neurophenomenology: An interview with Shaun Gallagher". *Aluze* 2: 92-102.

Gallagher, Shaun y Varela, F. (2003) "Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences". *Canadian Journal of Philosophy, Supplement* 29.

Gallo, Antonio. (1993) "El Yo y la Étnia (Fundamentación Epistemológica de los Grupos Humanos)". En: España Calderón, Olmedo, (ed.), *Pensamiento Filosófico Contemporáneo de la América Central: Ensayos.* Ciudad Guatemala, Oscar de León Palacios; pp. 3-32.

García Márquez, Gabriel. (2007) *Cien años de soledad.* Bogotá, Alfaguara.

García-Baró, Miguel. (2008) Metafísica y teoría del conocimiento. En: www.upcomillas.es/webcorporativo/centros/departamentos/downLoad.asp?stranio=2004&file=0251002401.doc; consultado: 30 de agosto de 2008.

Gardea Pichardo, Jorge Luis (1995) "La hermenéutica como destrucción de la historia de la ontología en Husserl y Heidegger". *Diálogos sobre la historia de la filosofía*; pp. 155-162.

Gendlin, Eugene (1973) "What are the grounds of explication?: A basic problem in linguistic analysis and in phenomenology". *The Human Context*, pp. 490-511.

Gendlin, Eugene. (1982) "Two Phenomenologists Do Not Disagree". In: Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, (eds.), *Phenomenology: dialogues and bridges.* Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, no. 8, Albany, State University of New York Press, pp. 321-335.

Gendlin, Eugene. (1997) *Experience and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective.* Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, IL, Northwestern University Press.

Gómez Giraldo, Adolfo León. (1986) *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano.* Bogotá, USTA-BCF.

González, Zeferino. (2008) *Filosofía elemental. Libro primero: Lógica. Sección segunda: Lógica especial.* En: *Obras del Cardenal González.* http://www.filosofia.org/zgo/zgfe2121.htm; 24 de junio de 2008.

De Greiff, León. (2008) Relato de Sergio Stepansky. En: http://www.poema-de-amor.com.ar/mostrar-poema.php?poema=3190; 29 de agosto de 2008.

Guthrie, W.K.C. (1967) *A History of Greek Philosophy.* Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.

Guthrie, W.K.C. (1969) *A History of Greek Philosophy.* Vol. III, Cambridge, Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen. (1968) *Knowledge and Human Interests.* Trans. Jeremy J. Shapiro Boston, Beacon Press.

Habermas, Jürgen. (1979) *Communication and the Evolution of Society.* Trans. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press.

Habermas, Jürgen. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action.* Trans. Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, Cambridge, MA, MIT Press.

Habermas, Jürgen. (1992) "Conocimiento e interés". En: Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés.* y Husserl, Edmund. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea.* Valencia, Universidad de Valencia; trad.: Peter Baader, pp. 33-47.

Habermas, Jürgen. (1993) *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics.* Trans. Ciaran P. Cronin, Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge, MA, MIT Press.

Habermas, Jürgen. (1999) La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Barcelona, Paidós; trad. de Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca.

Habermas, Jürgen. (2000) "Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos": En: Habermas, Jürgen. La constelación posnacional. Barcelona, Paidós; trad. Luis Pérez Díaz.

Habermas, Jürgen. (2002) *Verdad y justificación.* Madrid, Trotta; trad.: Pere Fabra y Luis Díez.

Henríquez Ureña, Pedro. (1994) Las corrientes literararias en la América Hispana. México, F.C.E.

Henry, Michel. (2001) *Encarnación.* Salamanca, Sígueme; trad.: Gorka Fernández Villarón, Roberto Ranz y Javier Teira.

Herder, Johann Gottfried. (1966) *Essay of the origin of Language.* In: *On the Origin of Language:* Jean-Jacques Rousseau, *Essay on the Origin of Language.* Trans. John M. Moran and Alexander Gode. Chicago, University of Chicago Press.

Herrera Restrepo, Daniel (2002) *La persona y el mundo de su experiencia.* Bogotá, Universidad de San Buenaventura.

Hoyos Vásquez, Guillermo y Vargas Guillén, Germán. (2002) *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales.* Bogotá, ICFES-ASCUN.

Hoyos Vásquez, Guillermo. (1976) *Intentionalität als Veranwortung.* Den Haag, Martinus Nijhoff – *Phenomenologica,* No. 67.

Huertas-Jourda, José. (1983) "On the Two Foundations of Knowledge According to Husserl". In: Lester Embree (ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch.* Current Continental Research, 007, Washington, D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, pp. 195-211.

Hume, David, (1975) *An Enquiry Concerning Human Understanding.* In: L. A. Selby-Bigge (ed.), *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* 3rd ed., Oxford, Clarendon Press.

Hurlburt, R. and Heavey, C. L. (2004). "To beep or not to beep: Obtaining accurate reports about awareness.". *Journal of Consciousness Studies* 11 (7): 113-128.

Ihde, Don (1986) *Consequences of Phenomenology.* Albany, N.Y., SUNY Press.

Iribarne, Julia, *et al.* (2005) *Fenomenología y literatura.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Jackson, Brett, "Critique of De Boer and the Paradox of Subjectivity". *Journal of the British Society for Phenomenology* 18(Jan. 1987), pp. 38-48,

Janicaud, Dominique (2000) "The Theological Turn of French Phenomenology." In: *Phenomenology and "Theological Turn": The French Debate*. Trans. Bernard George Prusak, N.Y., Fordham University Press.

Kaufmann, Felix. (1930-1931) "Was kann die mathematische Metode in der Nationalökonomie leisten?". *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 2, pp. 754-779.

Kaufmann, Felix. (1938) "The Significance of Methodology for the Social Sciences". *Social Research* 5, pp. 442-463.

Kaufmann, Felix. (1939) "The Significance of Methodology for the Social Sciences (Part II)". *Social Research* 6, pp. 537-555.

Kaufmann, Felix. (1940) "Truth and Logic". *Philosophy and Phenomenological Research* 1, pp. 59-69.

Kaufmann, Felix. (1940-41) "Strata of Experience". *Philosophy and Phenomenological Research* 1, pp. 313–324.

Kaufmann, Felix. (1943-44) "Verification, Meaning and Truth". *Philosophy and Phenomenological Research* 4, pp. 267-283.

Kaufmann, Felix. (1944) *Methodology of the Social Sciences*. N.Y., Oxford University Press.

Kaufmann, Felix. (1948) "Three Meanings of Truth". *Journal of Philosophy* 45, pp. 337-350.

Kaufmann, Felix. (1968) "Phenomenology and Logical Empiricism". Trans. Dorion Cairns. In: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Marvin Farber, (ed.), N.Y., Greenwood Press, pp. 124-142.

Kaufmann, Felix. (1976) *Metodología de las ciencias sociales*. México, Editorial Nacional; trad.: Eugenio Ímaz. [Publicado originalmente como México, Fondo de Cultura Económica; trad.: Eugenio Ímaz 1946.]

Kelly, Sean. (2002) "Husserl and phenomenology". In: Robert C. Solomon and D. Sherman, (eds.), *Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Oxford, Blackwell.

Kowalski, Robert. (1986) Lógica, programación e inteligencia artificial. Madrid, Díaz de Santos.

Kuhn, Thomas S. (1970a) "Reflections on My Critics". In: Lakatos and Musgrave (1970), pp. 231–278.

Kuhn, Thomas S. (1970b) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., International Encyclopedia of Unified Sciences, Volume II, No. 2, Chicago, University of Chicago Press.

Lakatos, Imre, y Musgrave, Alan, eds. (1970) *Criticism and the Growth of Knowledge, Proceedings of the International colloquium in the Philosophy of Science. London*, 1965, *Vol.* 4, Cambridge, Cambridge University Press.

Lakoff, George, and Johnson, Mark. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago, University of Chicago Press.

Lanigan, Richard L. (1977) *Speech Act Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Lichtenberg, Georg Christoph. (1995) *Aforismos*. México, Fondo de Cultura Económica; sel., trad., prol. y notas de Juan Villoro – Breviarios, No. 474.

Liddell and Scott. (1968) *An Intermediate Greek-English Lexicon*. 7th Edition, Oxford, The Clarendon Press.

Linden, E. (1974) *Apes, Men, and Language*. N.Y., Penguin Books.

Lopez Sáenz, M. C. (1994) "Intersubjetividad transcendental y mundo social". *Enrahonar*, pp. 33-61.

Marion, Jean-Luc. (1999) *El ídolo y la distancia*. Salamanca, Sígueme; trad.: Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille.

Marion, Jean-Luc. (2005) *Inventio Analogiae. Métaphyique et ontothéologie*. Paris, Vrin – Problèmes et Controverses.

Marion, Jean-Luc. (2008) *Siendo dado*. Madrid, Síntesis; trad.: Javier Bassas Vila.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco J. (1988) *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston, Shambhala.

McIntyre, Ronald and Smith, David Woodruff. (1989) "Husserl's theory of intentionality". In: Jitendra Nath Mohanty and William R. McKenna, (eds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Washington, DC, University Press of America.

McKenna, William R. (1982) *Husserl's "Introductions of Phenomenology": Interpretation and Critique*. Phaenomenologica, No. 89, The Hague, Martinus Nijhoff.

Merleau-Ponty, Maurice. (1975) *Fenomenología de la percepción*. Madrid, Península.

Müller-Vollmer, Kurt, (ed.) (2002) *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. N.Y., Compendium Publishing Co.

Nahmias, Eddy (2002) "Verbal reports on the contents of consciousness". *Psyche* 8 (21).

Newell, Allen y Simon, Herbert. (1994) "La ciencia de la computación". En: *Filosofía de la inteligencia artificial*. México, F.C.E.

Nietzsche, Friedrich. (1974) *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus; trad; Fernando Savater.

Nisbett, Richard & Wilson, Timothy. (1977) "Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes". *Psychological Review* 84: 231-259.

Norris, Christopher. (1997) *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Oxford, Blackwell Publishers.

Osario, Francisco. (1998) "El Método Fenomenológico: Aplicación de la epoché al sentido absoluto de la conciencia". *Cinta de Moebio* No. 3. abril.

Otaka, Tomoo. (1930) Brief von Otaka bei Felix Kaufmann, 2.vii.1930, im: *Nachlaß* von Felix Kaufmann, ss. 11081-11084. [El *Nachlass* de Felix Kaufmann existe en forma de microfilma, localizado en Universität Konstanz, Alemania, y también en la University of Memphisis (Tenessee, E.U.)]

Overgaard, Morten. (2001) "The role of phenomenological reports in experiments on consciousness". *Psycoloquy* 12 (29): 1-10.

Perelman, Chaïm and Olbrechst-Tyteca, Lucie. (1989) *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos; trad.: Julia Sevilla Muñoz – Biblioteca Románica Hispánica.

Piccinini, Gualtiero. (2003) "Data from introspective reports: Upgrading from common sense to science". Journal of Consciousness Studies 10 (9-10):141-156.

Popper, Karl R. (1962) *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos.

Popper, Karl R. (1979) *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*. Rev. ed., Oxford, Oxford University Press.

Popper, Karl R. (1992) *Conocimiento objetivo: Un enfoque evolucionista*. Madrid, Tecnos[4]; trad.: Carlos Solís Santos.

Reale, Giovanni. (1994) "Introduzione". En: Rusconi, Milano. *Amore assoluto e "terza navigazione". Commento alla Prima Lettera di Giovanni. Commento al Vangelo di Giovanni.* Milano, Bompiani, 49-55.

Reale, Giovanni (2000) A cura di: Agostino. *Amore assoluto e "Terza Navigazione".* Appendice bibliografica di M.Bettetini. Testo latino a fronte. Milano, Bompiani Ed.

Reale, Giovanni, y Antíseri, Darío. (2008) *Historia de la filosofía. Del humanismo a Descartes.* Tomo III. Bogotá, San Pablo – Universidad Pedagógica Nacional.

Reeder, Harry P. (1984) *Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein.* Current Continental Research, No. 301, N.Y., University Press of America.

Reeder, Harry P. (1986) *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology.* N.Y., University Press of America.

Reeder, Harry P. (1989) "Self-Presentation." In: Eugene F. Kaelin and Calvin O. Schrag, (eds.), *American Phenomenology: Origins and Developments.* Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Vol., XXVI, Boston, Kluwer Academic Publishers, pp. 367-368.

Reeder, Harry P. (1990) "Husserl's Apodictic Evidence". *Southwest Philosophical Studies* 12, pp. 70-88.

Reeder, Harry P. (2005) "Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture". Electronic publication in: *Phenomenology 2005: Selected Essays from North America.* Bucharest, Zeta Books, pp. 535-559.

Reeder, Harry P. (2006) "Intención Signitiva y Textura Semántica". *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura.* Año VII, Número 14, julio, pp. 19-59; trad.: Esteban Marín Ávila.

Reeder, Harry P. (2007a) *Argumentando con cuidado.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional-San Pablo.

Reeder, Harry P. (2007b) *Lenguaje: Dimensión lingüística y extralingüística del sentido.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Reeder, Harry P. (2009a) "El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos". en *Acta Fenomenológica Latinamericana, Vol.* III. Morelia, Mexico: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Pontificia Universidad Católica de Perú, en prensa.

Reeder, Harry P. (2009b) *La globalización y la fenomenología del lenguaje,* Morelia, México, Jitanjáfora Morelia Editorial, en prensa.

Rodríguez Latorre, José Francisco. (2006) "Epístola de un positivista a un fenomenólogo". En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* Vol. 27, No. 94, pp. 292-308.

Rorty, Richard. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, Princeton University Press.

Russell, Bertrand. (1905) "On Denoting". *Mind,* Vol. 14, pp. 479-493.

San Martín, Javier. (1987) La fenomenología como utopía de la razón. Barcelona, Anthropos.

de Saussure, Ferdinand. (1966) *Course in General Linguistics,* Charles Bally, Albert Sechehaye and Albert Riedlinger (eds.), trans. Wade Bassin, N.Y., McGraw-Hill.

Schrag, Calvin O. (1986) *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity.* Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Bloomington, Indiana University Press.

Schrag, Calvin O. (1992a) *The Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being,* Studies in *Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge.* Studies in Continental Thought, Bloomington, Indiana University Press.

Schrag, Calvin O. (1992b) *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge.* Studies in Continental Thought, Indianapolis, Indiana University Press.

Schutz, Alfred. (1998) *Las estructuras del mundo de la vida.* Bs.As., Amorrortu; trad.: Néstor Míguez.

Serrano de Haro, Agustín. (2002) "Presentación de la edición española". En: Husserl (2002).

Sokolowski, Robert (1974) *Husserlian Meditations: How Words Present Things.* Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Northwestern University Press.

Sokolowski, Robert. (1978) *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being.* Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Bloomington, Indiana University Press.

Sokolowski, Robert. (1994) "La construcción de una mente versus el modelaje del cerebro. La inteligencia artificial regresa a un punto de ramificación". En: Boden, Magaret (comp.), *Filosofía de la inteligencia artificial.* México, Fondo de Cultura Económica.

Strawson, Peter. (1950) "On Referring". *Mind* 59.

Tait, Eugenio M. (2007) *Epistemología y Lógica.* En: http://ar.geocities.com/epistemologialogica/EpistemologiaLogica.doc. 18 de marzo del 2007.

Thompson, Evan (2001). "Empathy and consciousness". *Journal Of Consciousness Studies* 8 (5-7): 1-32.

Thompson, Evan (2004). "Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (4): 381-398.

Thompson, Evan y Zahavi, Dan (2007) "Phenomenology". In: P.D. Zelazo, Morris Moscovitch y Evan Thompson, (eds.), *Cambridge Handbook of Consciousness.* Cambridge, Cambridge University Press.

Thompson, Evan, Lutz, A. y Cosmelli, D. (2005) "Neurophenomenology: An introduction for neurophilosophers.". In: Andrew Brook y Kathleen Akins, eds., *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement.* Cambridge, Cambridge University Press.

Vargas Guillén, Germán. (2003) *Fenomenología del ser y del lenguaje.* Bogotá, Alejandría Libros.

Vargas Guillén, Germán. (2004) *La representación computacional de dilemas morales.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas Guillén, Germán. (2005a) "Descripción fenomenológica del dolor". En: Iribarne, Julia *et al. Fenomenología y literatura.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional; pp. 99-108.

Vargas Guillén, Germán. (2005b) *La experiencia de ser.* Bogotá, San Pablo.

Vargas Guillén, Germán. (2006a) *Filosofía, pedagogía, tecnología.* Bogotá, San Pablo–Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas Guillén, Germán. (2006b) *Tratado de epistemología.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional–San Pablo[2].

Vargas Guillén, Germán. (Ed.). (2007a) *Enseñar filosofía.* Bogotá, UPN.

Vargas Guillén, Germán. (Ed.). (2007b) *Formación y subjetividad.* Bogotá, UPN.

Vargas Guillén, Germán y Cárdenas Mejía, Luz Gloria. (2005) *Retórica, poética y formación.* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional y Universidad de Antioquia.

Vargas Guillén, Germán; Gamboa Sarmiento, Sonia Cristina; Reeder, Harry P. (2008) *La humanización como formación.* Bogotá, San Pablo.

Vargas Arbeláez, Esther Juliana. (2004) "Extralingüisticidad del sentido y reducción eidética: una hipótesis para la investigación fenomenológica". En: *Folios*, No. 19; pp. 79-88.

Velarde-Myol, V. (1992) "Conocimiento y concepto". *Sapientia* XLVII; pp. 23-44.

de Waal, Frans. (1989) *Peacemaking Among Primates*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

de Waal, Frans. (2005) "How Animals Do Business". *Scientific American*. (April), pp. 72-79.

Walton, Roberto J. (2003) "Imperativo categórico y Kairós en la ética de Husserl". *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*. (Rep. Argentina) – No. 11, pp. 5-21.

Walton, Robert J. (1968) "El Sujeto hablante y la dominación del lenguaje". *Cuadernos de Filosofía* 8, pp. 81-89.

Whitman, Walt. (1975) "Canto de mi mismo". En: *Hojas de hierba*. Barcelona, Organización Editorial Novaro, S.A.; trad.: Francisco Alexander.

Whorf, Benjamin Lee. (1956) *Language, Thought, and Reality*: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, John B. Carroll, (ed.), Cambridge, MA, MIT Press.

William R. McKenna. (1982) *Husserl's "Introductions of Phenomenology": Interpretation and Critique*. Phaenomenologica, 89, The Hague, Martinus Nijhoff.

Wittgenstein, Ludwig (2003) *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM; trad.: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

Wittgenstein, Ludwig. (1967) *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell.

Zahavi, Dan (2004). "Phenomenology and the project of naturalization". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (4): 331-47.

Zea, Leopoldo. (1978) "América Latina: un largo viaje hacia sí misma". En: Cuadernos de Cultura Latinoamericana. No.18. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Zirión Quijano, Antonio. (2003a) "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas". En: Xolocoti Yánez, Ángel (ed.). *Hermenéutica y fenomenología*. México, Universidad Iberoamericana – Cuadernos No. 34, pp. 31-58.

Zirión Quijano, Antonio. (2003b) "Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar". En: *Acta fenomenológica Latinoamericana*. Lima, PUCP; Vol. I, pp. 209-221.

Zirión Quijano, Antonio. (2008) *Introducción*. *Cf.* http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDINT.pdf, 24 de marzo de 2008.

Zirión, Antonio. (2003) "El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología". Escritos de filosofía, vol. XXII, No. 43, pp. 157-182.

INDICACIÓN DE LA PROVENIENCIA

Capítulo I

Germán Vargas Guillén. "Un alegato por el cabe". En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. (Vol. III, 2009 en prensa).

Capítulo II

Harry P. Reeder. "Fenomenología: trascendental y también hermenéutica". Una versión anterior apareció como: "Appendix, 2008: Phenomenology, Transcendental and Hermeneutic" en Reeder, Harry P. (2008) *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*, 2nd Enlarged Ed., (Bucharest: Zeta Books, 2008; en prensa).

Capítulo III

Germán Vargas Guillén. "Constitución de la experiencia humana de tiempo". En: *La temporalidad humana: asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Universidad del Cauca, 2007; pp. 11-37.

Capítulo IV

Germán Vargas Guillén. "Constitución del sujeto y constitución subjetiva de mundo –De los límites de la detrascendentalización–". En: *Formación y subjetividad*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007; pp. 11-27.

Capítulo V

Harry P. Reeder. "El flujo heraclíteo y los sentidos parmenídeos". Una versión previa va a aparecer como: "El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos". En: *Acta Fenomenológica Latinamericana*, Vol. III (2009, en prensa).

Capítulo VI

Harry P. Reeder. Una versión previa apareció como: "Intención Signitiva y Textura Semántica". Trad.: Esteban Marín Ávila. En: *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura.* Año VII, No. 14, julio 2006, pp. 19-50.

Capítulo VII

Harry P. Reeder. "Lenguaje, transculturalidad y la ley de la constitución orientada". Una versión previa de este ensayo se presentó en la 35ª reunión anual del Círculo de Husserl, 9-12 de junio de 2005 en el University College, Dublín-Irlanda.

Capítulo VIII

Harry P. Reeder. "Palabras, conceptos, espacio semántico y textura semántica". Una versión previa apareció como: "Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture," electronic publication in *Phenomenology* 2005: *Selected Essays from North America,* (Bucharest: Zeta Books, 2007), pp. 535-559.

Capítulo IX

Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder. Una versión previa apareció como: "Lenguaje y sentido: en la construcción de lo público en Hannah Arendt". En: *Praxis Filosófico,* Universidad del Valle, Cali, Colombia, No. 26, enero-junio de 2008, pp. 151-168.

Capítulo X

Germán Vargas Guillén. "Imagen mental y representificación". Presentado en *Controversias sobre el realismo*; Cali, Departamento de Filosofía – Universidad del Valle, 28 al 30 de noviembre de 2007.

Capítulo XI

Germán Vargas Guillén. "Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.* Año 2004, Vol. 42, No. 106-107, pp. 105-118.

Capítulo XII

"Variación e invariancia del sentido en la comunicación transcultural". Se publica aquí por primera vez.

Capítulo XIII

Germán Vargas Guillén. *El sentido de ser.* En: *Cuestiones de filosofía.* (2008 en prensa)

Capítulo XIV

Germán Vargas Guillén. "Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Volumen I. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira, 2007, 179-192.

Nota: Los editores de los textos publicados previamente, amigablemente aceptaron la inclusión de los mismos en la presente obra. Todos los artículos fueron reelaborados –en algunos casos re-redactados– en función de la unidad de la obra presentada aquí.

Las citas provenientes de obras editadas en inglés y alemán, cuando no se cita expresamente la fuente de alguna traducción previa, fueron vertidas al español por los autores.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Agustín de Hipona, 18, 55, 58, 69, 74, 112, 163, 212, 219, 220, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 240, 264, 265, 266, 274

Albahari, Miri, 266

Antíseri, Darío, 273

Arendt, Hannah, 149, 151, 158, 164, 265, 266, 278

Aristóteles, 33, 89, 219, 232, 233, 237, 238, 239, 241, 242, 265

Arturo, Aurelio, 82

Austin, John L., 97, 131, 138, 267

Avenarius, Richard, 179

Bajtín, Mijail, 74, 77, 78, 80, 267

Beaufret, Jean, 168

Bech, Josep María, 166, 267

Benjamin, Walter, 239, 267, 276

Berkeley, Georg, 31, 32

Bernet, Rudolf, 181, 267

Biel, Gabriel, 233

Black, Max, 140, 203, 211, 267

Boden, Margaret, 201, 267, 268, 275

Borges, Jorge Luis, 75, 141, 159, 163, 243, 267

Brown, Steven Ravett, 267

Bruzina, Ronald, 120, 122, 124, 125, 129, 130, 133, 138, 147, 267, 268, 269

Bustamante Zamudio, Guillermo, 247, 267

Cárdenas Mejía, Luz Gloria, 16, 78, 255, 275, 281

Cassirer, Ernst, 116, 117, 123, 142, 145, 267

Chalmers, David J., 225, 267

Chomsky, Noam, 105, 106, 127, 144, 267

Clegg, Joshua, 267

Cobb-Stevens, Richard, 92, 267

Cosmelli, Diego, 275

Courtine, Jean-François, 16, 268

Cruz Vélez, Danilo, 249, 268

Cuartas Restrepo, Juan Manuel, 13

Damasio, Antonio R., 127, 268

Dauenhauer, Bernard, 95, 268

De Greiff, León, 270

de Waal, Frans, 145, 276

Dennett, Daniel, 268

Derrida, Jacques, 16, 208, 268

Descartes, René, 32, 89, 90, 91, 92, 121, 124, 131, 139, 144, 185, 186, 232, 260, 268, 273

Diels, Hermann, 66

Dreyfus, Hubert L., 179, 268

Dreyfus, Stuart E., 179, 268

Duns Scoto, Juan, 233

Eckhart, Meister, 237

Eichmann, Adolf, 149, 150, 151, 152, 208, 213, 266
Ericsson, K. Anders, 199, 268
Ferraris, Maurizio, 21, 268
Fink, Eugen, 31, 47, 199, 262, 268
Fleck, Ludwig, 10, 11, 268
Franck, Hans, 150
Frege, Gottloeb, 60, 135, 246, 253, 268, 269
Gadamer, Hans-Georg, 16, 79, 121, 122, 123, 126, 131, 135, 136, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 160, 269
Galileo, Galilei, 89, 144, 232
Gallagher, Shaun, 269
Gallo, Antonio, 120, 127, 269
Gamboa Sarmiento, Sonia Cristina, 176, 209, 212, 239, 276, 281, 282
García Márquez, Gabriel, 228, 269
García-Baró, Miguel, 58, 263, 269
Gardea Pichardo, Jorge Luis, 269
Gendlin, Eugene, 5, 39, 41, 62, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 126, 128, 142, 147, 269
Gómez Giraldo, Adolfo León, 269
González, Zeferino, 82, 236, 270
Goodall, Jane, 145
Gorgias de Leontino, 142, 143, 206
Guthrie, William Keith Chambers, 142, 143, 270
Habermas, Jürgen, 73, 83, 97, 105, 106, 112, 132, 138, 141, 207, 209, 211, 264, 270
Heavey, C. L., 271
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 73, 245
Heidegger, Martin, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 30, 31, 51, 61, 87, 93, 97, 105, 115, 118, 121, 122, 130, 131, 136, 141, 155, 168, 217, 219, 220, 221, 223, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 264, 265, 267, 268, 269
Henry, Michel, 16, 20, 177, 270
Heráclito de Éfeso, 24, 227, 239
Herder, Johann Gottfried, 25, 124, 125, 135, 265, 270
Herrera Restrepo, Daniel, 13, 166, 270
Hobbes, Thomas, 186
Hölderlin, Friedrich, 85, 163
Hoyos Vásquez, Guillermo, 13, 184, 261, 270, 271
Huertas-Jourda, José, 90, 271
Humboldt, Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand, barón de, 106
Hume, David, 32, 90, 131, 139, 177, 232, 271
Hurlburt, R., 271
Husserl, Edmund, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 155, 156, 157, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173,177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 194, 195, 198, 199, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 232, 237, 238, 241, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278
Ihde, Don, 116, 265, 271
Iribarne, Julia, 271, 275
Jackson, Brett, 59, 271
Janicaud, Dominique, 168, 271
Johnson, Mark, 103, 106, 115, 116, 127, 143, 147, 272
Kant, Immanuel, 31, 32, 61, 73, 90, 128, 131, 139, 150, 151, 152, 188, 232, 237, 239, 245, 260
Kaufmann, Felix, 16, 128, 129, 155, 174, 248, 271, 273
Kelly, Sean, 272
Kepler, Johannes, 121, 144
Kowalski, Robert, 254, 272
Kuhn, Thomas S., 45, 121, 126, 203, 272
Lakatos, Imre, 45, 272

Lakoff, George, 103, 106, 115, 116, 127, 143, 147, 272
Lanigan, Richard L., 112, 272
Lévinas, Emmanuel, 16
Lichtenberg, Georg Christoph, 75, 272
Liddell, Henry George, 143, 272
Linden, Eugene, 117, 272
Lotze, Rudolf Hermann, 90
Lutero, Martin, 233
Lutz, A., 275

Mach, Ernst, 179
Marion, Jean-Luc, 16, 20, 24, 272
Maturana, Humberto, 175, 272
McIntyre, Ronald, 272
McKenna, William R., 129, 272, 276
Merleau-Ponty, Maurice, 20, 123, 272
Mill, John Stuart, 90
Moore, G.E., 248
Müller-Vollmer, Kurt, 106, 116, 272
Musgrave, Alan, 45, 272

Nahmias, Eddy, 272
Newell, Allen, 200, 201, 273
Nietzsche, Friedrich, 245, 273
Nisbett, Richard, 273
Norris, Christopher, 273

Occam, Guillermo de, 233
Olbrechst-Tyteca, Lucie, 273
Osario, Francisco, 122, 273
Otaka, Tomoo, 93, 273
Overgaard, Morten, 273

Pablo de Tarso, 18, 226, 228, 232, 233, 237
Parménides de Elea, 239
Perelman, Chaïm, 255, 273
Piccinini, Gualtiero, 273
Platón, 49, 58, 89, 90, 131, 143, 144, 205, 241, 242
Popper, Karl R., 90, 146, 253, 254, 273
Protágoras de Abdera, 232

Reale, Giovanni, 58, 273
Reeder, Harry P., 3, 7, 12, 16, 20, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 49, 88, 89, 91, 97, 98, 99, 108, 112, 122, 124, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 139, 144, 164, 166, 176, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 214, 239, 255, 273, 274, 276, 277, 278
Ricoeur, Paul, 7, 11, 15, 19, 22, 24, 30, 31, 33, 39, 49, 51, 53, 66, 93, 97, 105, 106, 107, 108, 110, 114, 116, 117, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 153, 154, 155, 164, 195, 256, 257, 265, 266
Rimini, Gregorio de, 233
Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, 13, 264
Rodríguez, Francisco, 245, 246, 248, 253, 255, 258, 274
Rorty, Richard, 274
Russell, Bertrand, 135, 274
Rutherford, Ernst, 128

San Martín, Javier, 165, 274
Sapir, Edward, 140
Sartre, Jean-Paul, 20
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 106, 116
Schrag, Calvin O, 45, 105, 108, 110, 116, 121, 132, 138, 273, 274
Schutz, Alfred, 55, 274
Scott, Robert, 143, 272
Serrano de Haro, Agustín, 64, 220, 264, 266, 274
Sigwart, Christoph von, 90
Simon, Herbert A., 199, 200, 201, 268, 273
Smith, David Woodruff, 272
Sokolowski, Robert, 108, 109, 112, 115, 122, 126, 131, 132, 147, 179, 275
Stein, Edith, 16, 220
Strawson, Peter, 16, 131, 135, 275

Tait, Eugenio M., 253, 275
Thompson, Evan, 265, 275
Turing, Alan, 176, 200

Varela, Francisco José, 175, 269, 272, 275
Vargas Arbeláez, Esther Juliana, 62, 276
Vargas Bejarano, Julio César, 13

Vargas Guillén, Germán, 3, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 285
Velarde-Myol, Victor, 276
Víctor Hugo, 258
Walton, Roberto J., 127, 165, 276
Whitman, Walt, 258, 259, 276
Whorf, Benjamin Lee, 123, 126, 140, 142, 146, 203, 267, 276
Wilson, Timothy, 273
Wittgenstein, Ludwig, 16, 55, 59, 97, 126, 131, 136, 138, 140, 273, 276, 282
Zahavi, Dan, 275, 276
Zirión Quijano, Antonio, 12, 13, 16, 24, 62, 65, 222, 245, 263, 264, 276

ÍNDICE DE MATERIAS

A *posteriori*, 89, 90

a priori, 63, 89, 90, 120, 144, 166, 196, 225

apriorísticamente, 224

abismo, 18, 205

acción, 10, 21, 23, 54, 71, 72, 77, 105, 108, 112, 116, 137, 149, 152, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 176, 192, 197, 204, 208, 213, 215, 227, 234, 239, 252, 266

acontecimiento, 20, 64, 122, 123, 243

actuar, 29, 78, 85, 150, 155, 160, 162, 176, 177, 193, 200, 201

evento, 105, 115, 122, 123, 124, 147

actitud, 38, 58, 68, 115, 147, 169, 189, 190, 192, 194, 197, 198, 221, 241, 242, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 259

cambio de, 193, 222

ingenua, 38, 115

objetiva, 198

reflexiva, 58, 242, 251, 252

subjetiva, 169, 197

trascendental, 189, 190, 221

antropología, 72, 145, 232

fundamental radical, 232

pedagógica, 72

arbitrariedad, 126, 133, 170, 284

arbitrario (a), 48, 120, 142, 143

argumento, 33, 102, 115, 253, 254

escéptico, 32, 95

relativista, 95

solipsista, 204

asombro, 218, 219, 240, 241, 242, 243

θαυμάζειν, 218, 240, 241, 243, 244, 285

autenticidad, 236, 239, 243

auténtico (a), 18, 38, 40, 59, 75, 159, 169, 197, 198, 218, 219, 232, 243, 246

Awale, 174, 175, 176

cabe, 9, 15, 17, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 53, 61, 65, 68, 87, 149, 150, 163, 165, 167, 168, 172, 227, 277

en medio de, 150, 160

entre, 8, 24, 149, 150, 157, 163

estar cabe, *Dabeisein*, 165

campo, 7, 8, 9, 10, 12, 20, 27, 33, 39, 50, 51, 56, 80, 83, 87, 99, 117, 121, 127, 131, 133, 141, 143, 147, 167, 169, 173, 174, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 204, 217, 219, 225, 227, 228, 230, 244, 254

de remisiones, 217, 219

hermenéutico, 27, 227

temático, 7, 8, 193, 204

canon, 233

caos, 169

categoría, 127, 132, 143, 164, 187, 214, 223, 238, 247, 251, 255

certeza, 60, 94, 95, 192

ciencia, 9, 10, 11, 12, 16, 19, 29, 30, 31, 32, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 45, 48, 50, 51, 54, 71, 72, 89, 90, 93, 94, 118, 121, 123, 124, 127, 128, 130, 137, 142, 146, 164, 166, 167, 173, 174, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 195, 196, 197, 199, 205, 206, 207, 210, 221, 222, 223, 225, 227, 231, 236, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 259, 260, 261, 263, 270, 271, 273
cientificidad, 11, 19
científico (a), 8, 10, 20, 28, 30, 32, 36, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 89, 91, 94, 118, 121, 124, 126, 128, 133, 144, 167, 174, 185, 186, 187, 193, 197, 210, 227, 228, 230, 242, 245, 246, 247, 251, 253, 273
cognitiva, 173
decisión científica, 128, 130
del espíritu, 146
eidética, 221
empírico-natural, 225
estricta, 19, 51, 199, 261
inauditamente original, 48
natural, 146, 185, 186, 249, 259
positiva, 164, 180, 184
precientífico (a), 37, 38, 187, 251
social, 71, 270, 271
universal trascendental, 187
comunidad, 7, 10, 11, 24, 85, 105, 119, 163, 172, 177, 188, 189, 190, 195, 197, 198, 203, 208, 214, 215, 226, 239, 255, 260
comunitario (a), 10, 23, 26, 55, 76, 77, 79, 138, 151, 152, 155, 158, 159, 161, 162, 170, 203, 209, 210, 239
trascendental, 188, 189, 190
concepto, 10, 18, 43, 54, 73, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 100, 103, 104, 106, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 137, 142, 164, 183, 195, 209, 214, 236, 264, 276
conceptual, 27, 72, 107, 115, 126, 130, 131, 132, 145
eidético, 49
conciencia, 22, 34, 35, 47, 53, 54, 56, 57, 60, 64, 65, 66, 67, 71, 73, 74, 78, 88, 91, 92, 98, 104, 106, 113, 114, 117, 121, 124, 126, 131, 135, 136, 165, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 194, 195, 220, 221, 222, 224, 250, 252, 256, 257, 264, 273
análisis intencional, 120, 121, 133
analítica de la, 55, 123, 259
efectual, *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, 126, 134
imaginativa, 104
perceptual, 104
conocimiento, 9, 29, 43, 48, 50, 55, 63, 73, 83, 85, 89, 90, 93, 113, 116, 120, 121, 122, 131, 134, 135, 138, 140, 141, 145, 146, 166, 170, 174, 179, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 195, 197, 198, 200, 201, 207, 208, 210, 226, 236, 249, 250, 251, 252, 259, 269
trascendental, 48, 189
consideración deliberativa, 185
constitución, 9, 17, 18, 19, 23, 39, 49, 53, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 66, 67, 71, 72, 74, 76, 80, 83, 84, 85, 93, 100, 107, 109, 119, 121, 126, 127, 130, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 170, 172, 180, 189, 209, 232, 234, 238, 251, 254, 264, 277, 278
hermenéutica, 19, 155
pasiva, 75, 107, 109
continuidad, 58, 60, 67, 68, 128, 153, 154
control, 127, 153, 155, 156, 167, 170, 197, 209, 257, 258
empírico, 167
metodológico, 257, 258
correlación, 17, 24, 54, 56, 58, 61, 72, 83, 84, 85, 86, 141, 160, 166, 168, 183, 201, 218, 240, 242, 246
acto intencional, 124
correlato, 124, 158, 170, 221, 251, 252
encuentro, 124, 285
encuentro-con, 124
noesis-noema, 166
cosa, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 28, 30, 35, 40, 41, 44, 47, 48, 50, 54, 55, 56, 58, 63, 69, 71, 72, 74, 80, 85, 91, 107, 120, 123, 143, 147, 150, 151, 152, 153, 161, 164, 168, 169, 173, 180, 184, 185, 191, 192, 196, 205, 218, 230, 231, 234, 238, 240,245, 246, 251, 252, 257
cosa misma, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 24, 28, 30, 35, 40, 41, 44, 47, 48, 50, 54, 56, 69, 71, 72, 80, 85, 150, 151, 153, 164, 169, 180, 185, 191, 192, 205, 218, 230, 231, 234, 238, 245, 246, 251, 252, 257
cosas mismas, *zu dem Sache*, 8, 17, 18, 19, 51, 59, 63, 66, 162, 167, 220, 222, 233, 237, 245, 260, 276

costumbre, 73
creatividad, 101, 105, 148
cualidad, 59, 64, 160, 163, 257
primaria, 32, 89
secundaria, 32, 89
cuerpo, 9, 12, 16, 23, 27, 46, 76, 81, 89, 98, 123, 127, 140, 167, 168, 169, 171, 172, 189, 191, 200, 209, 247
corporal, 20, 77, 102, 139, 190, 191
corporalidad, 17, 172
gestos, 22, 23, 113, 162
mirada, 12, 23, 24, 27, 31, 32, 39, 56, 68, 98, 147, 157, 169, 257
cultura, 21, 26, 49, 75, 85, 115, 119, 120, 121, 126, 127, 141, 142, 164, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 238, 241, 249, 259, 264, 266
cultural, 10, 20, 79, 95, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 164, 169, 170, 174, 196, 197, 203, 204, 206, 208, 210, 211, 214, 242, 247, 248, 254
inculturado (a), 120
dación, 31, 58, 168, 169, 231
Dasein, 27, 28, 61, 100, 121, 122, 132, 134, 217, 218, 219, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 243, 244
*Dasein-Sein-*λόγος, 243
ek-sistente, 218, 243
existencia, 16, 38, 55, 134, 151, 156, 157, 160, 169, 181, 186, 207, 209, 222, 223, 224, 228, 231, 232, 243, 244, 250, 257, 258
existente, 15, 51, 53, 61, 146, 166, 167, 172, 180, 246, 251
dato, 25, 28, 57, 60, 61, 62, 66, 93, 139, 161, 162, 164, 173, 182, 187, 191, 192, 196, 205, 213, 219, 220, 224, 225, 247, 250
empírico, 173, 191, 192
inmanente, 60, 182
inmanente absoluto, 182
de facto, 40, 90, 91, 283
deconstrucción, 238
de-construcción, 130
destrucción, 121, 233, 238, 269
deducción, 58, 133, 176, 254
deductibilidad, 254
deductivo (a), 176, 254
demiurgo, 169
descripción, 8, 10, 17, 18, 19, 20, 27, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 61, 71, 72, 88, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 108, 118, 119, 121, 123, 129, 130, 132, 139, 155, 164, 166, 173, 174, 176, 179, 181, 183, 191, 192, 193, 195, 197, 199, 218, 226, 227, 228, 231, 245, 246, 251, 253, 254, 255, 257, 259, 260
fenomenológica, 17, 35, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 88, 97, 99, 101, 123, 130, 132, 139, 192, 227, 255
eidética, 72, 195, 199
estática, 88, 91
genética, 88, 121
psicológica, 192
determinación, 22, 25, 63, 75, 76, 125, 154, 168, 174, 237, 238, 243
determinabilidad, 234
determinado, 72, 161, 182, 189, 223, 233, 234, 237, 238, 251, 258
determinante, 114, 169, 183, 184, 194, 234, 246
detrascentalización, 73, 74, 84
diacronía, 23, 162, 197, 198
diacrónico (a), 21, 65, 68
dialéctica, 8, 69, 91, 121, 123, 149, 151, 161, 170, 206, 241
científica, 91
del sentido, 69
diálogo, 9, 11, 30, 53, 54, 71, 74, 76, 77, 78, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 204, 214, 256
dialegein, διαλεγέιν, 243
dialógico (a), 21, 74, 154, 161, 163
monólogo, 76, 204
dinamicidad, 8
dinamismo semántico, 144, 146
dogma
dogmático (a), 80
donación, 12, 24, 58, 59, 60, 61, 62, 73, 83, 167, 168, 169, 177, 217
dación, 16, 20, 24, 25, 31, 38, 44, 48, 54, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 73, 76, 77, 79, 80, 85, 92, 94, 95, 98, 109, 119, 131, 133, 140, 142, 145, 150, 155, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 177, 180, 181, 182, 186, 187, 189, 190,

193, 207, 211, 217, 218, 220, 222, 223, 225, 228, 231, 233, 238, 241, 242, 243, 250, 255, 272
darse en persona, 12, 25, 177
dualismo, 90, 209
ego, 25, 26, 28, 30, 31, 39, 55, 97, 98, 105, 108, 115, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 141, 155, 157, 185, 186, 189, 194, 204, 205, 206, 207
cartesiano, 136, 284
egoísta, 138, 214, 239
filosofante, 205, 206
monadológico, 123
solitario, 26
ideal, 11, 76, 77, 85, 124, 128, 132, 173, 177, 185, 223, 260
ejemplo, 23, 98, 114, 139, 191, 192, 208, 254
elemento, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 50, 51, 73, 84, 93, 94, 95, 104, 108, 118, 128, 254
hermenéutico, 29, 30, 31, 33, 35, 40, 41, 42, 48, 93
trascendental, 29, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 45, 51
emergencia, 149, 162, 163, 172, 205, 206, 213, 215
empatía, 16, 80, 172
encarnación, 181, 201
epistemología, 118, 165, 175, 176, 275
epistémico (a), 205, 209
epistemológico (a), 19, 97, 98, 108, 112, 136, 139, 145, 205, 207, 209, 210, 217, 240
experimental, 165, 175, 176
rasgo epistemológico, 135
escepticismo, 92, 95, 185
escéptico (a), 92, 142, 143, 253
fatalismo escéptico, 154
universal, 185
escorzo, 63
escorzamiento, 68
esfera de propiedad, 21, 24, 56, 57, 58, 59, 61, 66, 150, 157, 163, 169, 184, 230
a-propia, 158
esfera de la privacidad, 22
esfera trascendental, 39, 58
experiencia propia, 158
propio, 8, 9, 15, 22, 24, 31, 43, 47, 54, 57, 62, 68, 73, 76, 85, 89, 112, 131, 138, 140, 141, 147, 150, 152, 153, 156, 158, 162, 163, 164, 169, 171, 176, 183, 191, 192, 193, 195, 206, 217, 218, 223, 226, 227, 228, 230, 241, 244, 253, 256, 257
espacio, 26, 56, 61, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 122, 124, 127, 128, 132, 135, 137, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 153, 157, 158, 162, 163, 167, 168, 170, 171, 193, 224, 278
espacial, 60, 61, 107, 109, 157, 168, 224
espacialidad, 55, 56, 163
espacio-temporal, 168
espíritu, 72, 92, 121, 135, 158, 163, 190
espiritualidad objetiva, 189
estoico, 249
estrategia, 71, 174, 175, 199, 200, 221, 232, 238
analítica, 174
descriptiva, 174
interpretativa, 174
estructura, 8, 9, 10, 22, 23, 26, 30, 33, 48, 50, 53, 56, 58, 60, 62, 64, 72, 73, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 112, 114, 116, 123, 124, 127, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 147, 162, 164, 166, 169, 170, 171, 172, 175, 180, 181, 182, 183, 184, 191, 195, 197, 201, 203, 210, 212, 214, 221, 225, 230, 235, 236, 246, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 274
del mundo de la vida, 23, 87, 164, 166, 274
estructuralismo, 99, 111, 145
formal, 50, 89, 195, 203, 255
trascendental, 30, 50
ética, 77, 83, 125, 132, 148, 152, 197, 198, 206, 207, 211, 228, 239, 276
de la intención, 239
fenomenológica, 197, 198
experiencia, experiencia subjetiva, 8, 9, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 90, 91, 93, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 110, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 214, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 235, 237,

241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 270, 275, 277
Aisthesis, 26, 237
experimentación, 167, 200
fáctica, 218, 225, 227, 231
ingenua, 36
narrativa, 155
ordinaria, 37
originaria, 218
trascendental, 30, 48, 51, 224
explicación, 47, 49, 62, 69, 90, 99, 170, 186, 195, 201, 253, 254, 255
explicandum, 253, 254
explicans, 253, 254
facticidad, 8, 18, 19, 20, 24, 28, 53, 83, 156, 158, 161, 164, 168, 170, 171, 217, 218, 219, 222, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 237
fáctico (a), 89, 92, 170, 187, 226, 228, 232, 233, 234, 235, 237, 238
falsación, 128
fenómeno, 12, 17, 22, 23, 24, 54, 55, 57, 60, 61, 68, 80, 93, 99, 100, 101, 103, 118, 125, 129, 133, 134, 156, 168, 169, 182, 193, 197, 201, 208, 211, 218, 221, 235, 241, 250, 251, 252, 259
apareciente, 251
fenoménico (a), 60, 63, 218, 235
manifestación, 17, 57, 62, 67, 182, 235, 241, 244
manifestarse, 60, 67, 69, 168, 218, 251
psíquico, 182
saturado, Dios, 12, 18, 24, 89, 121, 138, 141, 144, 184, 185, 230, 231, 240, 243, 244, 250, 256, 266
fenomenología, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 64, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 108, 112, 114, 115, 120, 122, 123, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 139, 144, 145, 147, 148, 155, 156, 157, 164, 165, 166, 167, 173, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 209, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 231, 233, 238, 239, 240, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 274, 276, 277, 278
filosofía fenomenológica, 31, 182, 199, 246, 252, 260, 261, 263, 264
filosofía primera, 10, 11, 155, 164
filosofía segunda, 155
filosofía trascendental, 189, 225, 287
contenido fenomenológico, 111
de la fenomenología, 20, 129, 131
de la intuición, 24
de la persona, 164
de la vida comunitaria, 164
de la voluntad personal y colectiva, 164
de las personalidades de orden superior, 164
de lo sobreentendido, 16, 79
del lenguaje, 7, 22, 23, 24, 49, 99, 120, 122, 123, 274
del mundo de la vida, 15, 233
del sentido, 23, 204, 209, 238
eidética, 139, 181
empírica, 165, 166, 173, 174, 180, 181, 182, 192, 197, 199, 200, 201, 202, 225
estática, 33
experimental, 173, 199
fenomenológico-genético, 150, 238
genética, 29, 33, 74, 88, 209, 219, 239
hermenéutica, 9, 15, 20, 30, 31, 87, 89, 93, 95, 120, 122, 134, 155, 222, 233, 239
hermenéutica-trascendental, 9
lingüística, 16, 22, 23, 72, 283
lingüística fenomenológica, 16
psicológica, 221
trascendental, 3, 8, 9, 20, 29, 30, 31, 42, 48, 51, 54, 87, 88, 91, 94, 95, 122, 155, 156, 164, 166, 179, 184, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 204, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 239, 240, 263, 278
trascendental del sujeto, 164
trascendental-hermenéutica, 3, 9, 20, 29, 51, 87, 88, 91, 156, 204
universal, 196
fenomenólogo, 16, 31, 36, 37, 38, 41, 45, 46, 47, 50, 51, 58, 82, 133, 194, 220, 241, 253, 254, 255, 259, 274, 279
hermenéutico, 29, 41, 51, 93, 133, 134
practicante, 31, 36, 47, 50, 51
trascendental, 29, 46, 50
figurar, 26, 137, 154

filosofía, 10, 11, 18, 19, 20, 22, 30, 31, 32, 35, 39, 40, 43, 44, 46, 69, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 120, 124, 130, 131, 132, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 150, 155, 164, 166, 167, 182, 185, 186, 187, 189, 199, 205, 206, 210, 218, 219, 223, 225, 231, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 279
cartesiana, 124, 131
empirismo, 222, 260
giro trascendental kantiano, 73
hegeliana, 73
idealismo, 31, 90, 130, 188, 223, 260
idealismo alemán, 188, 260
materialismo, 31
moderna, 32, 46, 139
philosophia perennis, 11, 260
positivismo, 9, 28, 31, 59, 90, 95, 154, 187, 222, 223, 227, 245, 249
racionalismo, 260
flujo, 8, 21, 27, 28, 32, 33, 34, 53, 57, 58, 59, 60, 64, 68, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 100, 102, 147, 149, 154, 156, 160, 162, 228, 241, 274, 277
fonocentrismo, 16
formación, 25, 30, 33, 37, 72, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 127, 138, 147, 196, 226, 230, 255, 275, 276
forma, 20, 32, 64, 82, 83, 185, 193
frustración, 102, 103, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 203
función signitiva, 7
fundamento, 41, 85, 88, 89, 90, 93, 94, 131, 149, 152, 155, 181, 183, 185, 187, 190, 193, 196, 198, 210, 221, 232, 234, 235, 245, 250, 252
fundamentación, 11, 28, 30, 31, 42, 92, 124, 131, 164, 186, 187, 189, 205, 234
de facto, 90, 93
de jure, 90, 91
parmenídeo *de jure*, 90
género
epistolar, 226, 227
génesis, 21, 73, 75, 164
genético (a), 8, 17, 80, 88, 90, 91, 133, 238, 242
globalización, 49, 164, 274
hábito
habitualidad, 41, 177, 178, 212, 247
hecho, 28, 72, 90, 94, 125, 160, 180, 181, 196, 225, 245, 253, 254, 259
hermenéutica, 9, 15, 16, 17, 18, 19, 27, 28, 33, 37, 39, 40, 41, 48, 49, 53, 87, 91, 94, 95, 122, 138, 155, 166, 217, 218, 219, 220, 225, 226; 227, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 245, 266, 269, 277
arco hermenéutico, 20, 28
campo hermenéutico, 27, 227
ciclo, 16, 84, 200
círculo hermenéutico, 20, 28, 33, 34, 91, 222, 231
comprensión, 8, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 26, 33, 34, 46, 53, 54, 55, 58, 63, 67, 69, 72, 74, 76, 79, 80, 85, 123, 125, 126, 149, 150, 153, 155, 162, 164, 175, 183, 184, 190, 198, 201, 205, 208, 209, 211, 213, 214, 219, 220, 221, 222, 223, 227, 231, 232, 235, 242, 243,253, 257, 259, 260, 266
confrontación hermenéutica, 35
de la facticidad, 28, 219, 225, 230, 232, 233, 239
elemento hermenéutico, 29, 30, 31, 33, 35, 42, 48
espiral fenomenológico-hermenéutica, 20
espiral hermenéutica, 7, 16, 20, 21, 22, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 43, 45, 48, 51, 91
espiral trascendental-hermenéutica, 7, 30, 33, 35, 37, 43, 45, 48, 50, 51
fenomenológica, 9, 18, 87, 225, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240
fenomenológica de la facticidad, 18, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240
hermenéutico (a), 9, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 87, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 121, 122, 138, 155, 156, 161, 166, 204, 217, 218, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 245, 266, 269, 277
polo hermenéutico, 45, 48
polo trascendental, 45, 48
precomprensión, 33
historia, 7, 21, 22, 26, 39, 46, 83, 89, 108, 120, 121, 122, 127, 128, 130, 131, 142, 143, 147, 152, 154, 155, 162, 163, 189, 203, 206, 208, 213, 247, 256, 259, 266, 269
constitutiva, 189
histórico (a), 10, 18, 20, 21, 29, 30, 33, 35, 38, 40, 42, 46, 50, 79, 90, 93, 94, 95, 108, 112, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 128, 129, 130, 131,

133, 146, 169, 180, 185, 186, 197, 198, 205, 206, 207, 210, 214, 223, 232, 239, 242, 256
horizonte, 9, 10, 15, 21, 23, 25, 39, 40, 47, 55, 56, 59, 61, 64, 67, 71, 74, 76, 79, 99, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 118, 119, 120, 121, 126, 127, 128, 129, 131, 136, 146, 147, 151, 153, 154, 165, 168, 169, 170, 175, 198, 203, 204, 206, 207, 210, 214, 215, 219, 226, 241, 243, 244, 251, 252, 254, 255
horizontal, 38, 41, 42, 45, 47, 112, 130, 132, 133, 146
horizontalidad, 130
profesional, 39
humanidad, 8, 119, 120, 131, 133, 172, 185, 188, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 232, 241, 263, 264, 270
universal, 206, 207, 210, 212, 214, 215
humanismo, 232, 273
hylé, 58, 61, 156, 160, 169, 217, 218
hylético (a), 158, 201
icono, ícono, 22
idea, 17, 18, 28, 40, 53, 94, 102, 104, 112, 116, 141, 152, 159, 163, 182, 201, 205, 207, 208, 219, 221, 223, 224, 231, 236, 246, 249, 256, 263, 265
idealismo fenomenológico, 223
identidad, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 67, 88, 127, 149, 153, 154, 172, 188, 257, 284
idéntico (a), 38, 67, 88, 91, 124, 141, 156
identificable, 173
identificación, 159, 173
identificación intersubjetiva, 173
narrativa, 149, 153, 284
iluminación, 30, 47, 240
imagen, 25, 68, 138, 154, 156, 176, 190, 214
imaginación, 25, 80, 93
imperativo categórico, 150
in-autenticidad, 218
in-auténtico (a), 218
individualista, 239
individuo, 35, 55, 127, 131, 208, 240
individualismo, 207
inferencia, 181
inferencial, 176
infiere, 176
inmanencia, 74, 78, 182, 186, 194
inmanente, 34, 39, 40, 45, 53, 60, 64, 73, 76, 78, 90, 93, 121, 123, 129, 185, 231, 256
intención
lingüística, 111, 136
intencionalidad, 58, 63, 65, 68, 136, 179, 181, 182, 201, 235, 236, 267
acto intencional, 88, 90, 98, 124
intención, 61, 64, 65, 91, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 124, 127, 129, 130, 132, 136, 137, 138, 141, 145, 146, 147, 150, 175, 183, 226, 260
intencionado (a), 12, 210
intencional, 10, 22, 29, 30, 32, 41, 98, 108, 115, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 132, 144, 146, 147, 148, 158, 192, 194, 199, 256, 257
interpretación, 15, 18, 19, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 42, 44, 50, 51, 57, 65, 68, 77, 92, 116, 121, 128, 129, 162, 164, 171, 174, 187, 200, 204, 213, 218, 225, 226, 228, 237, 238, 245, 249, 266
auténtica, 218
dimensión interpretativa, 49, 221
intepretante, 217
interacción comunicativa, 71
interés, 37, 125, 151, 152, 159, 160, 214
interlingüístico (a), 49
interpersonal, 8, 113, 161, 206
interpretado (a), 18, 22, 37, 49, 61, 136, 218, 226, 227
interpretar, 30, 41, 46, 92, 143, 176, 210, 218, 227, 248
interpretativo (a), 30, 31, 50, 129, 156, 166
intérprete, 27, 226, 230, 231
originaria, 218
intersubjetividad, 10, 11, 15, 21, 39, 54, 89, 100, 119, 121, 150, 153, 158, 171, 172, 174, 184, 188, 214, 255, 285
alteridad, 17, 53, 82, 152, 169, 215
alter ego, 97, 136, 140, 141
comercio mutuo, 7, 10
experiencia compartida, 21, 170
experiencia común, 91, 170
intersubjetivamente, 8, 10, 11, 15, 21, 38, 39, 41, 54, 89, 100, 104, 119, 121, 138, 139, 150, 153, 158, 171, 172, 174, 184, 188, 207, 214, 255

intersubjetivo (a), 21, 22, 29, 30, 32, 35, 38, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 54, 55, 76, 79, 89, 91, 93, 94, 97, 108, 119, 120, 123, 132, 141, 147, 150, 154, 156, 157, 158, 162, 163, 172, 173, 197, 198, 205, 214, 239
trascendental, 119, 188
introafectivo (a), 189
intropático (a), 192
intuición, 17, 25, 26, 30, 31, 35, 39, 40, 41, 43, 51, 61, 62, 63, 66, 67, 99, 105, 111, 112, 155, 182, 186, 219, 220, 224
anticipación, 15, 33, 63, 65, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 112, 116, 118
apercepción, 38, 67, 189, 190, 192
autoconciencia, 82, 131
autoevidencia, 35, 38, 90, 140
autoexperiencia, 198
autoobjetivación, 189
categorial, 61, 220
cinestesia, 24, 168, 169, 177
cumplimiento, 62, 64, 101, 103, 104, 105, 106, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 153, 209
dación, 31, 58, 168, 169, 231
intencional, 35
intuir, *Erscheinung*, 25, 63, 167
intuitividad, 12, 195
intuitivo (a), 8, 24, 35, 40, 51, 64, 65, 66, 80, 93, 98, 101, 124, 130, 131, 133, 191, 239
percepción, 24, 25, 46, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 89, 90, 107, 124, 127, 157, 167, 171, 177, 178, 183, 191, 192, 193, 272
sensorial, 105
trascendental, 35, 40, 41, 43
ver, 31, 33, 40, 43, 77, 79, 85, 132, 148, 156, 183, 218, 230, 234, 259
investigación, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 29, 30, 33, 39, 43, 45, 48, 50, 53, 54, 71, 92, 94, 119, 120, 122, 123, 130, 133, 142, 155, 156, 166, 167, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 197,199, 202, 205, 213, 218, 220, 222, 225, 227, 235, 237, 242, 246, 247, 252, 253, 256, 260, 270, 273, 276
empírica, 174, 176, 225
metódica, 189
psicológica, 180, 191
juego, 10, 16, 66, 83, 108, 125, 137, 146, 154, 162, 169, 174, 175, 181, 217, 226, 249, 256
jugador virtual, 175
juicio, 41, 58, 79, 91, 92, 93, 94, 112, 133, 149, 151, 238, 249, 250, 254, 263
justificación, 74, 89, 92, 149, 153, 175, 270
juzgar, 94, 150, 249
legitimidad, 92, 167, 180
lengua, 8, 22, 50, 51, 58, 72, 98, 99, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 126, 127, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 159, 169, 177, 207, 208, 209, 211, 215, 231, 238
acto lingüístico, 112
apofántica, 79
argumentación, 44, 47, 78, 89, 207, 210, 246, 253, 254, 255, 273, 285
audiencia, 47, 49, 50, 105, 109, 113, 226, 230, 231
Bedeutung, 22, 93, 106, 268
campo semántico, 117, 127, 131, 147
competencia lingüística, 105, 106, 114, 117, 118, 127, 138, 143, 144
comunicación, 7, 8, 10, 22, 23, 24, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 77, 87, 127, 138, 141, 143, 145, 161, 172, 173, 177, 184, 188, 196, 203, 204, 206, 209, 211, 213, 214, 220, 223, 239, 278
contexto gramático, 103
contexto lingüístico, 103, 141
contexto semántico, 102, 103, 118
discurso, 35, 39, 41, 48, 74, 89, 91, 93, 94, 102, 105, 106, 108, 110, 111, 135, 136, 138, 142, 143, 147, 148, 154, 155, 159, 160, 162, 163, 207, 209, 229, 230, 255, 266
discusión, 29, 30, 40, 42, 47, 49, 50, 71, 72, 88, 89, 90, 99, 100, 101, 104, 106, 107, 110, 111, 113, 122, 124, 126, 132, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 162, 168, 174, 201, 211, 233
espacio semántico, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 122, 124, 127, 132, 135, 137, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 278
eufonía, 80, 82, 84, 108, 283
expresión, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 41, 47, 48, 54, 58, 61, 62, 63, 64, 71, 75, 79, 81, 83, 85, 94, 98, 100, 101, 102, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 125, 128,

129, 136, 138, 142, 143, 145, 152, 153, 155, 157, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 182, 204, 206, 210, 211, 213, 214, 218, 219, 221, 228, 235, 245, 247, 259

giro lingüístico, 71

habla, 10, 11, 16, 19, 22, 23, 28, 40, 42, 46, 61, 72, 75, 83, 91, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 112, 117, 127, 129, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 147, 154, 160, 163, 166, 167, 211, 231, 234, 239, 256, 257

lugar del habla, 76

parole, 22, 72, 98

voz, 22, 23, 24, 58, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 91, 123, 131, 157, 162, 163, 165, 169, 177, 201, 207, 211, 212, 213, 226, 239, 243, 245, 247, 248, 249, 257

juego de lenguaje, 256

lenguaje, 7, 8, 12, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 27, 30, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 51, 62, 71, 72, 73, 74, 75, 83, 85, 89, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 109, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 158, 159, 160, 161, 162, 227, 243, 244, 252, 256, 269, 275, 276

cotidiano, 39, 269

fenomenológico, 38, 40, 41, 47

intersubjetivo, 147

lingüística fenomenológica, 16

lingüisticidad, 17, 22

locución, 138, 146

mención, 53, 98, 101, 157

metáfora, 10, 11, 12, 40, 63, 65, 68, 83, 101, 106, 108, 114, 115, 116, 117, 118, 126, 127, 129, 147, 159, 160, 222, 248, 265, 266

metafórico (a), 100, 102, 115, 116, 117, 118, 128, 148

narración, 18, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 246, 253, 256, 257, 258

poético (a), 15, 20, 230, 231, 266, 267, 275

polifonía, 49, 75, 76, 78, 80, 82, 83, 84, 85

polisemia, 16

prejuicio, 10, 94, 185, 204, 226, 227, 247, 256

signar, 159

significación, 98

significado, 7, 23, 66, 93, 94, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 167, 179, 190, 206

signo, 7

textura, 8, 57, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 127, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 161, 278

translingüístico (a), 97, 126

límite, 9, 18, 24, 25, 27, 28, 67, 68, 71, 72, 108, 165, 169, 174, 180, 182, 202, 203, 245, 246, 254, 277

lógos, λόγος, 24, 142, 143, 235, 237, 243

articulación lógica, 120, 123, 131, 132, 133, 140, 142, 143, 147

cálculo proposicional, 173, 175

estructura lógica, 181, 183, 201

formalidad, 183, 184, 191, 200

formalización, 187, 199

generalidad formal, 191, 192

gramática, 16, 97, 98, 117

ley, 7, 63, 119, 121, 126, 150, 278

lógica, 7, 42, 62, 71, 88, 89, 90, 92, 114, 120, 130, 133, 140, 142, 143, 148, 172, 174, 180, 181, 184, 201, 206, 208, 215, 235, 236, 237, 253, 254, 261, 263, 269, 273

clausal, 62, 174, 254

cláusulas de Horn, 174

de primer orden, 254

forma lógica, 181, 183, 201, 253

formal, 148, 201, 206

fórmulas bien formadas, 254

inteligencia artificial –IA–, 165, 173, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 199, 200, 202, 268, 272, 273, 275

trascendental, 92, 201, 261

máquina mental, 180

mecanismo lógico, 151, 153, 180, 186, 200, 213

mente, 25, 32, 33, 41, 101, 107, 109, 115, 125, 175, 176, 177, 200, 209, 267, 268, 275

modelo, 128, 153, 173, 175, 176, 200, 202, 239, 240

computacional, 173, 182

multiplicidad ordenada, 142

operación, 8, 10, 22, 23, 24, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 64, 92, 170, 173, 177, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 197, 198, 221, 222, 224, 234, 251, 252

operador lógico, 200

proceso mental, 174, 202

protocolo, 127, 140, 174, 175, 201
metafísica, 89, 108, 116, 121, 124, 144, 217, 234
ente, 8, 24, 28, 46, 51, 61, 62, 119, 125, 128, 143, 146, 147, 160, 168, 177, 204, 205, 209, 210, 211, 214, 234, 235, 236, 243, 244, 254
idealismo metafísico, 130
metafísico (a), 32, 129, 209, 217, 232
olvido del ser, 218
óntico (a), 24, 61, 62, 169, 170, 171, 197
ontológico, 24, 135, 145, 235
método, 9, 11, 16, 17, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 40, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 91, 93, 97, 98, 99, 121, 128, 129, 133, 174, 180, 181, 182, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 219, 235, 238, 246, 248, 250, 257, 260, 269
analogía, 10, 143, 176
analogon, 19, 55, 184, 208, 258, 259
apodicticidad, 92, 108, 166, 206
corrección, 13, 33, 35, 41, 77, 78, 153, 171, 204
confirmación, 35
confrontación hermenéutica, 35
confrontación trascendental, 35, 41, 47
corregibilidad, 9, 26, 156, 166, 206, 213, 215, 231, 240, 255, 259, 260
corregibilidad intersubjetiva, 9
corregible, 9, 207, 231
corregido, 22, 206, 231, 242
corregir, 77, 79, 156
correspondencia, 31, 41, 43, 51, 114, 115, 133, 140, 141
corroboración, 41
crítica, 10, 11, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 76, 89, 91, 93, 95, 101, 116, 121, 136, 145, 180, 188, 205, 207, 209, 210, 233, 250, 257, 261
crítica comunitaria, 40
crítica intersubjetiva, 35, 40, 44, 48, 89, 209
crítica racional, 10
crítica recíproca, 11, 41, 91, 207
endopatía, *Einfühlung*, 62, 119, 125
evaluación crítica, 78, 212
intersubjetiva, 33
mutua, 13, 41
valoración crítica, 75
de las variables, 199
efectivo, 11, 260
energeia, 25
epojé, 31, 32, 36, 38, 39, 41, 42, 46, 51, 56, 58, 80, 122, 182, 184, 192, 193, 194, 195, 196, 222, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256
evidencia, 9, 18, 20, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 104, 108, 117, 124, 128, 129, 131, 141, 145, 161, 166, 177, 181, 186, 200, 206, 210, 212, 214, 218, 225, 234
científica, 32, 35, 40, 91, 95
evidencial, 35, 88, 124, 130, 207
interna, 40, 98
fenomenológico, 9, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 40, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 91, 93, 98, 129, 180, 219, 246
fenomenologizar, 61
invariante, 56, 60, 65, 68, 78, 135, 176, 195, 198, 214, 215, 246, 251, 257
abstracción, 153, 223
abstracción paralela, 190
eidei, 115, 124, 144
eidos, 26, 68, 121, 130, 144, 182, 183, 222, 246, 255, 257, 259
esencia, 8, 38, 39, 43, 56, 59, 63, 66, 67, 68, 92, 93, 94, 156, 160, 161, 180, 181, 182, 183, 191, 192, 203, 205, 214, 222, 250, 257
esencia inmanente, 182
esencial, 37, 41, 48, 55, 73, 100, 124, 127, 143, 169, 182, 192, 193, 194, 195, 214, 221, 244, 251
esenciar, 8
idear, 63
mathesis universalis, 196
metodología, 18, 30, 120, 197
completa, 30
metodológicamente, 19, 24, 26, 139, 192, 195, 257
tema, 24, 33, 36, 40, 41, 46, 49, 56, 59, 78, 89, 97, 122, 139, 145, 147, 166, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 199, 246, 247, 251, 253, 259
temáticamente, 39, 40, 41, 42, 103, 257
temático, 39, 194, 241
tematización, 56, 72, 74, 83, 174, 241, 248
tematizar, 16, 24, 165, 184, 192, 193, 196, 246

tético, 157
variación, 17, 24, 25, 36, 39, 56, 61, 65, 72, 83, 137, 146, 162, 174, 175, 180, 182, 195, 196, 210, 233, 242, 246, 257
imaginativa, 25, 36, 39
libre, 137, 146
libre histórica, 146
variante, 9, 30, 57, 58, 118, 139, 158, 172, 210, 211, 219, 224, 246, 251, 255, 257
variar, 59, 77, 159
zigzag, 40, 43, 47, 48, 50, 51, 135, 247
mito, 123, 141, 142, 185, 215
enigmas, 217
misterio, 69, 240, 242, 243, 244, 251
misterioso, 240
misticismo, 240
místicos, 124, 240
mítico, 123, 185, 187, 194, 228, 241, 242
mítico-religioso (a), 241, 242
modaliza, 57, 192, 228
mónada, 97, 119, 120, 121
monadología, 90
monismo, 90
moral, 197, 198, 205, 208, 211, 228
filosofía moral, 150
dilema moral, 176, 181, 275
motivación, 68, 69, 77, 78, 102, 120, 123, 127, 128, 132, 168, 206, 227, 238
determinación, 22, 25, 63, 75, 76, 125, 154, 168, 174, 237, 238, 243
determinante, 158, 207
motiva, 28, 62, 168
motivacionalmente, 137
motivante, 168, 169, 237
mundo, 8, 10, 17, 18, 20, 21, 23, 25, 28, 31, 32, 35, 38, 39, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 97, 98, 99, 104, 106, 109, 112, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 136,137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 208, 214, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 228, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 259, 260, 265, 270, 272, 277
cultural, 119, 185
mundo de la vida, 8, 38, 56, 59, 62, 66, 71, 73, 83, 84, 87, 88, 89, 98, 99, 104, 109, 112, 154, 161, 164, 166, 181, 184, 185, 187, 188, 190, 193, 195, 198, 214, 224, 238, 245, 246, 251, 252, 253, 255, 260
narcisista, 239
naturaleza, 25, 28, 30, 31, 32, 40, 41, 42, 46, 48, 50, 51, 87, 88, 89, 91, 101, 109, 118, 119, 120, 124, 127, 128, 129, 130, 134, 136, 137, 140, 142, 143, 144, 145, 150, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 183, 186, 188, 190, 191, 196, 197, 210, 222, 234, 254
antinatural, 241, 247, 250
naturalismo, 75, 188, 225
naturalista, 95, 186
naturalización, 165, 167, 173, 175, 176, 241, 249
naturalización de la fenomenología, 165, 167, 173, 175, 176, 284
naturalizado (a), 242, 247, 248, 249
noema, 24, 166, 179, 183, 184
noemata, 26
noesis, 166, 179, 183, 184, 192, 201
noesis-noema, 166
nominalismo, 99, 111
nomología, 71
norma, 152, 170, 205
pragmático-trascendental, 285
objeto, 22, 25, 31, 36, 38, 39, 40, 41, 53, 59, 60, 62, 64, 66, 68, 73, 79, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 98, 103, 106, 108, 109, 111, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 137, 140, 143, 144, 146, 160, 161, 165, 166, 171, 172, 179, 180, 181, 182, 183, 191, 193, 194, 196, 222, 223, 225, 235, 236, 240, 246, 251, 253, 255, 256, 267
en el mundo, 222
intencional, 38, 98, 194
material, 89
objetivación, 59, 60, 64, 123, 162
óntico, 24, 61, 62, 170
ontología, 7, 28, 99, 118, 121, 144, 180, 196, 234, 235, 269
apriórica, 144
de la facticidad, 234

de referencia, 28
fundamental, 28, 234
positiva, 180
regional, 7, 28, 99, 144, 234
ontológico (a), 24, 97, 98, 100, 105, 108, 112, 122, 135, 136, 138, 145, 187, 235
orientación, 66, 110, 119, 167, 169, 226, 240, 244
mundanal, 169
orillas, 28, 227
panteísmo, 90
paradigma, 10, 71, 95, 105, 120, 121, 134, 270
paradoja, 22, 59, 128, 137, 139, 188, 203, 206, 208, 222
de la subjetividad, 59, 137, 222
paradojal, 26
paradójico (a), 10, 75, 128, 188
pedagogía, 72, 83, 275
pedagógico (a), 84, 105, 208
pensamiento, 10, 18, 29, 72, 77, 82, 87, 88, 90, 91, 94, 97, 101, 102, 116, 117, 121, 123, 133, 139, 140, 143, 145, 146, 149, 152, 179, 180, 185, 193, 196, 209, 210, 226, 233, 236, 237, 238, 239, 246, 251, 265, 267
cogitatio, 182
cogitationes, 41, 185, 186, 194
cogito, 55, 185
colectivos de, *Denkkollektives*, 10, 11
pensar, 8, 11, 19, 26, 61, 75, 77, 78, 102, 115, 123, 129, 143, 146, 148, 150, 151, 152, 168, 184, 193, 201, 203, 207, 210, 211, 212, 220, 223, 232, 237, 238, 240, 245, 250, 257
persuasión, 208, 227
persuasiva, 19, 227
plétora de sentido, 56, 227
polo, 20, 24, 45, 48, 136, 160, 166, 168, 169, 170, 183, 218, 221, 228, 234, 242, 246, 251, 257
hermenéutico, 45, 48
noemático, 24, 169, 170
objetivo, *noema*, 24, 160, 166, 168, 179, 183, 184, 218, 221, 228, 242
óntico, 24
polo-yo, 234
trascendental, 45, 48
posibilidad, 8, 15, 20, 21, 22, 26, 38, 40, 49, 59, 67, 68, 71, 85, 93, 94, 100, 104, 117, 124, 134, 144, 148, 149, 152, 154, 156, 158, 159, 163, 168, 169, 170, 172, 173, 176, 183, 186, 190, 205, 206, 207, 210, 212, 213, 214, 218, 224, 232, 234, 238, 242, 243, 244, 249, 251, 257
ideal, 183
posible, 13, 19, 22, 25, 26, 31, 33, 37, 41, 44, 48, 50, 55, 58, 59, 61, 63, 73, 74, 80, 81, 88, 92, 98, 115, 118, 132, 139, 141, 142, 145, 152, 154, 156, 158, 160, 164, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 190, 191, 195, 196, 206, 211, 213, 214, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 230, 253, 255, 256
positividad, 164
postmodernidad
postmoderno (a), 121, 124, 139
postura, 23, 133, 167, 237, 247
práctica, 3, 30, 35, 42, 46, 129, 131, 133, 141, 180, 185, 186, 212, 241, 249, 251
fenomenológica, 30, 129
pragmática, 247
praxis, 105, 106, 108, 109, 113, 117, 118, 132, 135, 136, 138, 144, 207
comunicativa, 105, 108, 113, 118, 136, 138, 207
sedimentada, 106
pregunta, 15, 18, 23, 24, 27, 61, 72, 105, 133, 138, 139, 144, 149, 164, 175, 176, 195, 201, 209, 211, 214, 224, 227, 231, 232, 241, 242, 245, 251, 253, 254, 256
prepredicación, 12, 26, 27, 68, 78
antepredicativa, 94
prepredicativamente, 79
prepredicativo (a), 25, 51, 79, 98
presente viviente, 23, 238, 241, 255
presocráticos, 142, 143, 237
pretrascendental, 37, 46
principio, 10, 11, 19, 30, 47, 58, 59, 63, 65, 77, 99, 104, 108, 109, 128, 142, 143, 150, 155, 156, 158, 166, 180, 185, 188, 197, 198, 200, 205, 206, 209, 210, 212, 213, 214, 220, 227, 239, 240, 250, 253, 255, 260
de autoridad, 239
de corregibilidad, 10, 11, 19, 156, 166, 209, 227, 260
de identidad, 58
de todos los principios, 11

hermenéutico de la acción, 155
kantiano, 150
privado (a), 22, 24, 50, 112, 158, 160, 164
problema, 18, 23, 29, 30, 32, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 54, 56, 73, 74, 80, 85, 87, 89, 90, 97, 104, 124, 129, 131, 139, 140, 145, 174, 185, 186, 188, 189, 195, 197, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 217, 219, 222, 223, 225, 228, 231, 234, 235, 236, 240, 259, 260, 265
trascendental, 40, 51, 188, 189
procedimiento fenomenológico, 174, 175
progresar, 119
protofontanal, 80, 155, 167
fuente de sentido, 156
protofontanar, 73, 238
protolingüístico, 98, 100, 104, 106, 107, 125, 126, 145
protooperante, 180, 192
proyecto, 8, 9, 11, 13, 20, 39, 92, 127, 129, 130, 132, 136, 137, 144, 153, 165, 166, 167, 175, 179, 185, 191, 197, 199, 207, 221, 222, 232, 238, 240, 241, 245, 252, 259, 260, 278, 284
científico, 8, 9, 11, 20, 165, 222, 259
proyección, 26, 40, 156, 166
Prueba de Turing, 200
psicología, 7, 17, 37, 55, 90, 166, 173, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 220, 221, 222, 224, 225, 246, 252, 261
alma, 9, 25, 54, 72, 76, 77, 78, 81, 82, 125, 155, 186, 191, 195, 196, 199, 224, 229, 240
alma humana, 186, 199
anímico (a), 17, 56, 57, 147, 183, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 224
estado anímico, 224
fenómeno psíquico, 182, 221
intraanímica, 195
público (a), 19, 47, 49, 79, 91, 97, 112, 138, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 249, 278
publicación, 31, 42, 44, 49, 50, 166, 220
publicidad, 108, 112, 136, 156, 158
res publica, 153
razón, 25, 26, 31, 34, 38, 50, 73, 74, 89, 121, 123, 125, 138, 143, 146, 147, 150, 152, 157, 161, 185, 198, 206, 209, 212, 215, 222, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 254, 255, 259, 261, 274
calculadora, 152
intuitiva, 26
monológica, ***monologue***, 222
positiva, 152
práctica, 150
racional, 10, 26, 155, 185, 207, 212, 215, 224, 240, 241, 244
racionalidad, 25, 71, 74, 125, 152, 180, 207
comunicativa, 74
racionalización, 8, 28, 183, 222
ratio, 237, 243, 244
razonable, 26, 167, 248, 249
sinrazón, 151
realidad, 23, 36, 73, 123, 131, 156, 160, 161, 166, 173, 175, 182, 183, 186, 230, 231, 238
realismo, 165, 166, 167, 278
reducción, 31, 32, 38, 48, 56, 57, 58, 62, 83, 129, 130, 146, 163, 165, 169, 181, 182, 183, 184, 191, 193, 196, 221, 222, 231, 257, 276
eidética, 48, 83, 181, 182, 183, 276
fenomenológica, 58, 129, 130, 146, 182, 184, 193, 196, 221
gnoseológica, 182
reductivo (a), 59, 61, 66
trascendental, 31, 32, 38, 58, 193, 222
referente, 28, 55, 60, 66, 71, 74, 76, 155, 167, 217, 220, 252
reflexión, 7, 8, 17, 20, 25, 26, 35, 38, 44, 46, 47, 49, 50, 54, 73, 76, 85, 94, 95, 104, 132, 139, 166, 180, 181, 187, 189, 225, 226, 228, 230, 236, 239, 241, 248, 250, 251, 257, 267
crítica, 94, 95, 104
fenomenológica, 7, 8, 17, 54, 166, 181, 225
reflexivamente, 189, 248, 251
reflexividad, 189
reflexivo (a), 35, 68, 247, 251, 252
Reforma, 233, 239
región, 7, 8, 28, 78, 102, 103, 104, 107, 108, 113, 114, 115, 136, 234
de las regiones, 28, 234
semántica, 103, 104, 107, 108, 113, 114, 115, 136
relato, 18, 82, 87, 90, 124, 143, 144, 149, 153, 156, 158, 213, 229, 230, 232, 256

rememoración, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 112, 114, 116, 118
representación, 27, 34, 55, 63, 77, 81, 84, 98, 165, 173, 174, 175, 176, 181, 186, 190, 201, 253, 275
imaginativa, *Bildvorstellungen*, 105
lógica, 174, 181
matricial, 175
representar, 33, 55, 98, 148, 165, 173, 175, 176
representificación, 165, 176, 177, 278
resolución de problemas, 200, 201
responsabilidad, 49, 63, 91, 137, 152, 220, 236, 239
rétor, 18, 19, 230, 231
retórica, 18, 19, 89, 112, 113, 132, 136, 137, 227, 229, 230, 231, 232
retórico (a), 19, 45, 105, 111, 112, 118, 228, 230, 231, 255
revolución científica, 32, 89, 121
río, 27, 28, 53, 60, 63, 65, 66, 67, 68, 81, 149, 230
del sentido, 27, 287
flujo, 32, 33, 34, 53, 57, 58, 59, 60, 68, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 100, 102, 147, 154, 162, 274, 277
heraclíteo, 27, 65, 66, 149
script, 176
sedimentación, 25, 41, 59, 116, 118, 129, 131, 146, 170
histórica, 130
sedimentado (a), 23, 102, 106, 117, 122, 124, 130, 131, 133, 142, 144, 146, 238
sedimento, 22, 142
semántica, 8, 55, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 126, 127, 129, 135, 136, 137, 200, 210, 212, 269
sensibilidad, *Empfindlichkeit*, 24, 26, 157, 172
sensación, 24, 25, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 116, 142
sentimiento, 16, 25, 72, 111, 113, 118, 141, 151, 209, 237
sentido, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 38, 39, 42, 45, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 259, 266, 269, 273, 274, 276, 278, 279
común, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 259
Sinn, 22, 24, 26, 83, 170, 187, 268
señal, 22, 98, 157, 162
ser, 10, 11, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 38, 44, 45, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 275, 279
anímico, 188, 193, 195
ideal, 184
ser-en-el-mundo, 54, 100, 112, 114, 132, 136, 137, 197
series de apariciones, 173
simbólico (a), 20, 71, 123, 142
símbolo
simbólico, 200
sistema de símbolos, 201
simulación, 201
sin palabras, 27, 126, 146
sincresis, 77, 82
sincrónico (a), 65, 68
sintaxis, 62, 107, 136, 137
síntesis, 23, 29, 33, 65, 73, 75, 80, 83, 84, 162, 178, 182, 194, 197, 217
activa, 75, 84
pasiva, 75, 80, 178

sistema, 40, 42, 62, 86, 115, 142, 153, 162, 164, 169, 175, 181, 182, 188, 200, 260
de símbolos, 201
simbólico, 200
sobreentendido, 78, 79, 80, 173
solipsismo, 122, 181, 189, 196, 222, 252
ipse solus, 55, 170, 189
solución, 90, 104, 139, 200, 211
toma de decisiones, 181, 186, 197
sujeto, 8, 9, 15, 16, 17, 21, 24, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 88, 93, 95, 99, 102, 103, 104, 106, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 122, 126, 127, 132, 133, 136, 137, 149, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 177, 181, 182, 183, 184, 189, 190, 191, 192, 194, 198, 199, 201, 203, 208, 217, 218, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 232, 237, 240, 241, 242, 245, 246, 250, 251, 252, 255, 256, 267, 277
del mundo, 183, 218, 222, 240
empírico, 222
límites de la subjetividad, 180, 202
noesis, 166, 179, 183, 184, 192, 201
persona, 7, 8, 10, 19, 25, 47, 50, 57, 72, 77, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 99, 100, 101, 106, 107, 110, 112, 117, 118, 123, 127, 129, 130, 137, 139, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 162, 163, 164, 174, 177, 183, 185, 191, 192, 193, 195, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 218, 228, 239, 240, 247, 250, 255, 258, 270
personalidad de orden superior, 8, 10, 11, 85, 86, 158, 164, 197, 203, 208
derecho, 12, 111, 143, 149, 150, 151, 152, 153, 208, 209, 210, 212, 213
Estado, 79, 85, 150, 151, 152, 153, 197
polo fundante, 221
polo subjetivo, 160, 168, 183, 218, 221, 242
polo trascendental, 45, 48
polo-ego, 136
primera persona, 8, 9, 10, 19, 21, 24, 30, 57, 58, 71, 83, 85, 152, 154, 157, 171, 174, 177, 204, 218, 230, 237, 238, 240, 251, 257, 258, 259
psicológico, 190
relación de la relación, 163
segunda persona, 174, 175
subjetividad, 8, 9, 10, 17, 27, 28, 32, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 67, 68, 69, 74, 76, 82, 83, 85, 95, 127, 139, 153, 155, 157, 158, 159, 165, 169, 172, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 221, 222, 224, 225, 231, 239, 242, 245, 246, 252, 253, 259, 275, 277
subjetivismo universal absoluto, 185
suidad, 28, 150, 154, 230, 231
transcendental, 95, 272
trascendental, 190
yo, 30, 48, 54, 55, 56, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 75, 77, 79, 82, 97, 109, 130, 131, 141, 147, 167, 182, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 204, 207, 214, 222, 223, 224, 225, 230, 231, 232, 241, 246, 251, 256, 257, 258
empírico, 188
puedo, 54, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 257, 283
puro, 167, 224
trascendental, 188
yóicamente, 186
tarea infinita, 29, 50, 99, 118, 260
télos, 85, 215, 259
teleología, 185
teleológico (a), 20, 22, 40, 86, 134, 147, 215, 256
teoría, 55, 60, 71, 92, 93, 115, 121, 122, 132, 149, 182, 197, 200, 207, 212, 223, 224, 236, 266, 267, 269, 270
de la acción comunicativa, 71, 270
platónica, 121, 122
término, 7, 19, 32, 34, 35, 41, 42, 43, 48, 49, 66, 79, 87, 90, 91, 92, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 111, 112, 116, 118, 121, 127, 128, 130, 132, 135, 140, 142, 148, 156, 163, 166, 173, 188, 204, 205, 207, 209, 212, 217, 222, 223, 229, 239, 251, 253, 254
tesis, 11, 22, 74, 92, 102, 108, 120, 126, 139, 141, 142, 145, 150, 151, 164, 180, 202, 217, 223, 229, 233, 246, 255
agustiniana, 150
general del mundo, 217
testigo, 112, 226, 227, 229
testimonio, 9, 18, 19, 112, 213, 226, 227, 229
tiempo, 8, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 33, 34, 38, 40, 46, 47, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 66, 67, 68, 69, 82, 87, 88, 90, 91, 92, 94, *101*, *103*, *105*, *106*, 110, 116, 117, 121, 128, 130, 131, 140, 147, 149,

150, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 168, 171, 172, 177, 181, 184, 187, 188, 195, 199, 206, 211, 212, 220, 221, 222, 229, 231, 232, 235, 243, 244, 248, 256, 257, 258, 264, 277

ahora, 20, 23, 36, 47, 50, 54, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 74, 102, 118, 122, 133, 153, 164, 167, 185, 190, 197, 198, 213, 236, 241, 256

atemporal, 108, 120, 121, 123, 124, 134, 284

eternidad, 24, 215, 256

flujo, 32, 33, 34, 53, 57, 58, 59, 60, 68, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 100, 102, 147, 154, 162, 274, 277

intemporal, 184

intencional, 30, 32, 41, 98, 108, 115, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 132, 144, 146, 147, 148, 192, 199, 256

omnitemporalidad, 124

protensión

anticipación, 15, 33, 63, 65, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 112, 116, 118

anticipado, 25, 50, 62, 65, 95, 155

expectativa, 56, 57, 60, 64, 65, 255

protentividad, 69

protentivo, 153

retención, 36, 38, 39, 40, 56, 60, 129, 162, 176

retentivo, 153

supratemporalidad, 124

temporal, 8, 17, 53, 55, 57, 59, 60, 62, 65, 66, 68, 124, 235, 236, 256

temporalidad, 10, 17, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 64, 67, 68, 88, 122, 154, 157, 158, 160, 197, 236, 256, 277

temporaliza, 56, 157, 256

típica, 159, 197

tipicidad, 87, 170, 171, 172

tipo, 35, 38, 63, 77, 78, 80, 92, 101, 115, 116, 124, 125, 130, 141, 146, 173, 174, 177, 181, 194, 199, 200, 228, 246, 249, 252, 253, 254

tipología, 99, 194, 195

trabajo, 11, 13, 18, 29, 40, 41, 47, 57, 73, 81, 83, 85, 92, 112, 117, 118, 163, 164, 171, 177, 191, 192, 193, 219, 220, 245, 247, 248, 260, 266

trascendencia, 64, 84

trascendental, 16, 20, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 72, 73, 83, 85, 92, 95, 108, 119, 122, 123, 124, 147, 155, 157, 166, 167, 180, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 198, 199, 207, 221, 222, 223, 224, 231, 277

trascendentalismo, 189

unio mystica, 230

univocidad, 106

uso-del-lenguaje, 105

validación, 10, 19, 20, 42, 77, 170, 176, 189, 192, 193, 196, 200, 204, 206, 222, 258

validez, *Geltung*, 9, 10, 12, 17, 19, 53, 66, 78, 83, 167, 170, 171, 174, 175, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 205, 206, 207, 212, 217, 223, 225, 249, 250, 252, 254, 260

valor, 24, 63, 67, 80, 83, 152, 156, 168, 173, 178, 197, 198, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 224, 236, 248, 249, 253

autonomía, 20, 77, 85, 185

autónomo (a), 185, 198

libertad, 54, 63, 64, 67, 85, 117, 118, 124, 137, 138, 185, 196, 207, 210, 212, 243

verbalización, 174

verdad, 26, 38, 40, 53, 61, 62, 63, 73, 77, 78, 80, 91, 94, 98, 103, 121, 137, 138, 166, 170, 172, 174, 184, 186, 192, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 229, 242, 246, 251, 252, 253, 259

absoluta, 40, 206

subjetivo-relativa, 206, 208, 210

verdadero (a), 21, 59, 78, 89, 91, 136, 140, 143, 162, 170, 187, 191, 192, 193, 196, 209, 228, 253

verificación, 194, 196, 197

verificar, 196

vía intelectiva, 180

vida, 9, 10, 12, 17, 20, 23, 24, 25, 26, 30, 57, 58, 65, 66, 75, 76, 77, 81, 82, 91, 93, 98, 100, 105, 109, 117, 118, 120, 123, 126, 132, 136, 137, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 155, 161, 162, 169, 170, 176, 185, 186, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 218, 222, 225, 226, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 246, 247, 248, 250, 255, 256, 276

mental conciente, 145

vivencia, 18, 19, 22, 23, 27, 30, 32, 35, 42, 43, 51, 54, 55, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 88, 92, 98, 100, 108, 109, 114, 115, 117, 120, 127, 153, 158, 162, 204, 208, 214, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 230, 231, 241, 242, 246, 251, 252, 258

vocación, 9, 19, 29, 38, 81, 223

fenomenológica, 29

voluntad, 63, 155, 156, 164, 169

χιασμός, 9

ÍNDICE GENERAL

Prólogo

§ 1. Conformación del campo temático de esta investigación 7
§ 2. El sentido y los colectivos de pensamiento (Denkkollektives) 10
§ 3. "(...) trabajo (...) que puede ser concluido" 11

Capítulo I.
Un alegato por el *cabe*

§ 1. Introducción 15
§ 2. Entre fenomenología y hermenéutica 19
§ 3. Entre fenomenología lingüística y fenomenología del lenguaje 22
§ 4. La intuición como cabe 25
§ 5. Un alegato por el cabe 26

Capítulo II
Elementos y pasos hermenéuticos de la fenomenología trascendental 29

§ 1. Introducción del problema 29
§ 2. La espiral hermenéutica 33
§ 3. La espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica 35
§ 4. La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y la crítica científica 43
§ 5. Conclusión 50

Capítulo III
La constitución de la experiencia humana del tiempo

§ 1. Introducción 53
§ 2. La irreductibilidad de la experiencia subjetiva de tiempo 54
§ 3. La reducción y la estructura de la temporalidad 56
§ 4. El yo puedo en la reducción temporal del darse subjetivo de mundo 62

§ 5. Lo invariante en la variación 65
§ 6. ...si nemo a me quaret, scio, si quarenti explicare velim, nescio 68

Capítulo IV
Constitución del sujeto y constitución subjetiva de mundo 71
§ 1. El carácter social de las ciencias sociales 71
§ 2. La detrascendentalización: alcances y límites 72
§ 3. El darse de la polifonía como eufonía: base intuitiva 80
§ 4. El debate en el contexto de la formación 82

Capítulo V
El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos 87
§ 1. El problema del cabe en una fenomenología trascendental-hermenéutica 87
§ 2. Fenomenología estática y fenomenología genética 88
§ 3. Evidencia y fundación 88
§ 3.1 Fundamento heraclíteo *de facto* 90
§ 3.2 Fundamento parmenídeo *de jure* 90
§ 4. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica 91
§ 5. Conclusión 95

Capítulo VI
La textura del sentido vivido 97
§ 1. Introducción 97
§ 2. Rasgos compartidos 101
§ 3. Buscar una palabra específica 109
§ 4. Buscar una palabra que convenga a un concepto 111
§ 5. Buscar un concepto 113
§ 6. Buscar una expresión metafórica 115
§ 7. Conclusión 117

Capítulo VII
Lenguaje, transculturalidad y la ley de la constitución orientada 119
§ 1. Introducción 119
§ 1.1 Lenguaje y el paradigma atemporal del conocimiento 120
§ 1.2 Historicidad y acontecimiento del saber 122
§ 1.3 El lenguaje vivo y los seres humanos 122
§ 2. La articulación lógica, prelingüística y lingüística 123
§ 3. La arbitrariedad limitada del lenguaje 126
§ 4. El lenguaje vivo y la innovación semántica 126

Capítulo VIII
Palabras, conceptos, espacio y textura semántica 135
§ 1. Introducción 135
§ 2. Tres tesis 139

§ 3. El sentido experimentado y la conceptualización 139
§ 4. Conceptos-palabras 140
§ 5. El espacio semántico 142
§ 6. El espacio semántico y la textura semántica 144

Capítulo IX
Lenguaje y sentido 149
§1. Introducción 149
§ 2. La preeminencia del derecho 150
§ 3. La identidad narrativa 153
§ 4. Lo público 156
§ 5. El lenguaje 159
§ 6. La persona 163

Capítulo X
Imagen mental y representificación 165
§ 1. Introducción 165
§ 2. Exordio 166
§ 3. Un experimento de psicología empírica 173
§ 4. El proyecto de naturalización de la fenomenología 175
§ 5. Consecuencias de la naturalización de la fenomenología 176
§ 6. Representación y representificación 176

Capítulo XI
Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial 179
§ 1. Fenomenología e Inteligencia Artificial (IA) 179
§ 2. Psicología y fenomenología trascendentales 184
§ 3. Lo empírico de las máquinas y lo trascendental de la subjetividad 191
§ 4. Sentido y validez en la fenomenología 197
§ 5. La investigación entre fenomenología e IA 199

Capítulo XII
Variación e invariancia del sentido en la comunicación transcultural 203
§ 1. Introducción 203
§ 2. El yo y la pluralidad de las culturas 204
§ 2.1 El ego filosofante 205
§ 2.2 Las culturas no-europeas tienden a europeizarse 206
§ 2.3 La verdad es subjetivo-relativa, pero es verdad 208
§ 3. Las culturas como variantes o variaciones del sentido "humanidad universal" 210
§ 4. La "humanidad universal" 212

Capítulo XIII El sentido de ser 217
§ 1. Complejidad de la cuestión 217
§ 2. Constitución de la hermenéutica de la facticidad y de la fenomenología trascendental 219

§ 2.1 Los años 1919 a 1923 219
§ 2.2 La fenomenología trascendental 221
§ 2.3 Fenomenología hermenéutica, hermenéutica de la facticidad, hermenéutica fenomenológica 225
§ 2.4 El problema retórico: ¿interpretación o descripción en la mística medieval? 228
§ 3. Antropología y hermenéutica de la facticidad 231
§ 4. La hermenéutica de la facticidad como filosofía del ser 233
§ 5. De la diferencia entre fenomenología trascendental y hermenéutica de la facticidad 239
§ 6. El θαυμάζειν 240

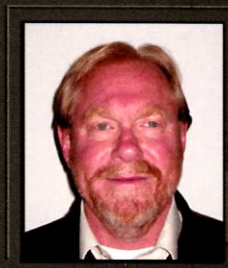
CAPÍTULO XIV
Fronteras del sentido 245
§ 1. Introducción 245
§ 2. Los interrogantes 246
§ 3. Sobre la clase de ciencia que es la fenomenología 246
§ 4. Descripción, narración y argumentación 253

BIBLIOGRAFÍA 261

INDICACIÓN DE LA PROVENIENCIA 277

ÍNDICE ONOMÁSTICO 281

ÍNDICE DE MATERIAS 285



Harry P. Reeder

Es profesor asociado de la Universidad de Texas en Arlington. Recibió sus títulos de maestría y doctorado en la Universidad de Waterloo, Canadá; el último con la disertación *Aspectos públicos y privados del lenguaje en Husserl y Wittgenstein*, en 1977. Obtuvo su licenciatura en la Universidad de Illinois (Champaign-Urbana).

Algunas de sus publicaciones son: *Argumentando con cuidado*; *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*; *The work of Felix Kaufmann*; *The theory and practice of Husserl's phenomenology*; y, *Language and experience: descriptio of living language in Husserl and Wittgenstein*.

Germán Vargas Guillén

Es profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Obtuvo sus títulos: de filósofo en la Universidad de San Buenaventura (Bogotá, 1984); de magíster en filosofía latinoamericana en la Universidad Santo Tomás (Bogotá, 1990); y de doctor en educación en la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, 2004), con la disertación *La representación computacional de dilemas morales*.

Ha sido profesor invitado de la Pädagogische Hochschule (Heidelberg, Alemania,1993 y 1998), de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia, 1994 a 1996).

Sus principales publicaciones son: *La experiencia de ser*; *Tratado de epistemología. Fenomenología de la ciencia, la tecnología y la investigación social*; *Pensar sobre nosotros mismos*; *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema* (Coautor con L. G. Cárdenas Mejía); *Filosofía, pedagogía, tecnología. Investigaciones de epistemología de la pedagogía y filosofía de la educación*.

En la *experiencia humana del lenguaje* se experimenta tanto la humanidad en su esencia –a saber: su capacidad de *dar sentido*– como en su *esenciar* –hacerse a sí mismo sujeto de operaciones "dadores-receptoras" de sentido–. ¿Cómo ocurre ello? En el *fluir temporal*, en el diario vivir en el *mundo*; por la presencia de un quien que *promueve la facticidad a sentido*. Y nada de esto podría ocurrir sin el *lenguaje*, sin el *lenguajear*. Buscamos palabras, las hallamos en el *plexo de relaciones* con el mundo, con la triple implicación de la *textura* en que vive el lenguaje: del mundo, de la subjetividad que lo experimenta intersubjetivamente, de la semántica que queda como rastro y que anticipa como indicación.

Todo este *plexo de relaciones* se mueve *entre* la experiencia y la racionalización de la experiencia. Se vive el *sentido*; se puede, o no, racionalizarlo. Esta "materia viva" en su dinamicidad incesante: crea, desecha, retrotrae, varía, sugiere, cumplimenta, etcétera, el *sentido*. Y el obrero, el ama de casa, el campesino, el científico, el astronauta, el sacerdote: viven y despliegan el *plexo de relaciones de sentido*: al construir la casa, al habitar en ella y prodigar cuidado, al sembrar y al cosechar, al experimentar en el laboratorio y al exponer en el congreso, al celebrar en la misa y al perdonar en el confesionario, etcétera. Pero, ¿detienen la marcha de su ejecución para pensar-*lo*? Esto es, las "relaciones de producción" –que no sólo de intercambio, de consumo– de sentido: ¿quiénes se detienen a estudiarlas? Un tal estudio es propio de la *fenomenología trascendental* y se puede y se debe llevar, y se lleva, a cabo como un *proyecto científico*.

Ser y sentido

Germán Vargas Guillén - Harry P. Reeder

SAN PABLO

ISBN: 978-958-715-217-3